FONDEMENTS
POUR UNE
THÉORIE SOCIALE SPIRITE

Luiz Signates

Copyright © 2023 Luiz Signates
AEPHUS - Associação Espírita de Pesquisas em Ciências Humanas e Sociais
Rua 7, Qd, 22, Lt. 03 - CEP 748 53-200
Jardim Santo Antônio – Goiânia/GO
E-mail: aephusbrasil@gmail.com
https://aephus.wordpress.com/

TRADUCTION LIBRE

Texte en langue originale :
https://aephus.wordpress.com/wp-content/uploads/2024/03/fundamentos-teoria-social-espirita.pdf

Signates, Luiz
Fundamentos para uma teoria social espírita / Luiz Signates. – Goiânia/GO:
AEPHUS - Associação Espírita de Pesquisas em Ciências Humanas e Sociais, 2023.
304 p.
Bibliografia
ISBN 978-65-80222-02-5

1. Spiritisme 2. Socialisme 3. Religion et politique I. Titre

23-5525 : CDU 133.7 / CDD 133.9

Index pour le catalogue systématique :
1. Spiritisme

Je dédie ce travail au professeur Delfino da Costa Machado,
l'homme qui m'a appris à aimer les livres.
À Nayane, dont les arrangements ont été essentiels à la réussite du cours
qui a donné lieu à ce livre.
Et à tous mes enfants et petits-enfants, Lucas et son fils Theo,
Elisa et sa douce Laura, César, Annelise et Henrique, les personnes
qui m'apprennent chaque jour le métier de père et de grand-père.

Je suis particulièrement reconnaissant aux intellectuels spirites
qui ont lu et critiqué ce travail

Ângela Teixeira de Moraes
Elias Inácio de Moraes
Jacira Jacinto da Silva
Mauro de Mesquita Spínola
João Damásio
Rafael van Erven Ludolf
Sandra Régis
Saulo de Meira Albach et
Wilson Garcia.

Ces amis ont été en désaccord avec différents points de ce livre,
m'obligeant à le modifier, à l'améliorer
et à l'altérer, ou, au mieux,
à renforcer les arguments qui le sous-tendent.
Je suis convaincu que la critique intellectuelle est le meilleur miroir
pour qu'une pensée se retouche et devienne
plus belle, plus vraie et plus juste.

Sommaire

Préface....11
Présentation....15
Introduction....17
Partie I – Epistémologie critique du spiritisme....23
1. La connaissance et la méthode du Spiritisme....25
1.1 La connaissance spirite et le XIXème siècle....25
1.2 Critique et dépassement du positivisme....26
1.3 Conditions contemporaines du savoir à Kardec....29
1.4 Négocier les significations avec la religion....31
1.5 Kardec, un méthodologiste ?....34
1.6 L'indispensabilité de Kardec dans l'étude du spiritisme....36
1.7 Philosophie spirite de la foi raisonnée....39
1.8 Impératif de dépasser l'épistémologie des sciences naturelles....40
1.9 Le spiritisme est-il supérieur à la science ?....41
1.10 Science et spiritualité....43
2. Le consensus intersubjectif interexistentiel....45
2.1 Le consensualisme comme théorie de la vérité....45
2.2 Du contrôle universel au consensus interexistentiel....46
2.3 Rupture avec l'idéologie de la pureté doctrinale....50
2.4 Rupture avec la séparation entre doctrine et mouvement....52
2.5 Le consensus intersubjectif inter-existentiel n'est pas une méthode....53
2.6 Le spiritisme comme théorie des esprits spirites....55
2.7 Vers une sociologie critique de la connaissance spirite....58
Partie II – Spiritisme et théorie sociale....59
3. Sociologie critique du spiritisme brésilien....61
3.1 Originalités chez Kardec....61
3.2 Déclin du spiritisme européen....62
3.3 De l'échec épistémique au succès religieux....63
3.4 La consolidation des mystiques....65
3.5 Institutionnalisation systémique du spiritisme brésilien....67
3.6 Dogmatisation et ritualisation....70
3.7 L'individualisme comme caractéristique dogmatique....74
3.8 La blancheur du spiritisme et les préjugés raciaux....77
3.9 Surmonter l'anti-ritualisme spirite....79
3.10 Pourquoi Kardec n'a pas pratiqué la sociologie spirite....80
4. Histoire de la pensée sociale spirite....83
4.1 Des socialistes utopistes à León Denis....83
4.2 Le rôle majeur des Argentins....88
4.3 Le débat social spirite au Brésil....91
4.4 Contradictions du processus d'institutionnalisation....93
4.5 Le débat marxiste comme terrain d'entente....97
5. Fondations pour une théorie sociale spirite contemporaine....99
5.1 Le spiritisme doit-il s'engager dans les débats sociaux et politiques ?....99
5.2 Pourquoi Kardec ne s'est-il pas engagé dans les débats politiques ?....100
5.3 Conditions d'une science sociale en dialogue avec le spiritisme....102
5.4 Hypothèses et réfutabilité....103
5.5 Progressiste et de préférence de gauche....106
5.6 Reformuler les concepts et en déduire les conséquences sociales et politiques....108

5.7 Surmonter les controverses....109
Partie III – Fondements de la théorie sociale spirite....113
6. Matérialisme spiritualiste et multicorporéité....115
6.1 Matérialisme et spiritualisme....115
6.2 Spiritisme et matérialisme....116
6.3 Actualisation des relations entre spiritualisme et matérialisme....117
6.4 L'esprit dans le spiritisme....118
6.5 Spiritisme, esprit et corporéité....121
6.6 Toute corporéité est sociale....124
6.7 Les mondes dans la multi-corporéité....125
6.8 Qu'est-ce que le monde spirituel ? L'affaire Nosso Lar....127
6.9 Une vision critique des mondes spirituels sociaux....129
7. Médiumnité, histoire et contexte social....131
7.1 La médiumnité à Kardec : effets « physiques », « intellectuels » et non rituels....132
7.2 La médiumnité spirite au Brésil : effets « thérapeutiques » et rite de contact....134
7.3 La désobsession comme rite de séparation....137
7.4 Questionnement sur les révisions historiques....140
7.5 La médiumnité comme relation sociale....141
7.6 La médiumnité comme action sociale aux effets symboliques....142
7.7 La médiumnité a un contexte....145
7.8 Hypothèses pour la recherche sociale sur la médiumnité....146
8. Réincarnation, évolution et sociétés multidimensionnelles....151
8.1 Au-delà du sacré et du profane, le temps historique et l'espace social....151
8.2 Réincarnation et palingenèse....153
8.3 Vision sociale et historique de la réincarnation....155
8.4 La réincarnation comme contingence....157
8.5 La réincarnation comme politique....159
8.6 L'évolution comme transformation sociale....161
8.7 Les limites de la notion de « force des choses »....163
9. Société et solidarité politique spirituelle....167
9.1 Structure, action sociale et lutte des classes....167
9.2 Le pouvoir, un concept pertinent....169
9.3 Pouvoir et spiritualité....173
9.4 Solidarités politiques interdimensionnelles....175
9.5 Citoyenneté spirituelle....178
10. Mouvement spirite progressiste pluriel et dialogique....181
10.1 Signes de la fin de l'hégémonie conservatrice....182
10.2 Transformation sociale spirite....184
10.3 Caractéristiques d'une pratique spirite progressiste....187
10.4 Thèmes fondamentaux à approfondir....189
• Universalité spirituelle de la démocratie....190
• Spiritualisation des droits de l'homme....191
• Citoyenneté et équité spirituelle....191
• Décolonialité spirituelle....193
• Machisme, racisme, homophobie et autres préjugés....195
• Désincarnation autodéterminée....197
• Autres thèmes intéressants....199
10.5 Attentes envers le mouvement spirite....199
Bibliographie....201

PRÉFACE

Le spiritisme est une doctrine progressiste ; nul n'en doute. Ce que beaucoup ignorent malheureusement encore, c'est que le progrès englobe deux aspects absolument intégrés et d'égale importance : (1) celui qui résulte de la présence et de la participation des esprits, et (2) celui qui implique les actions des êtres humains, les incarnés. Si le caractère progressiste du spiritisme est généralement admis, car il a été établi par son fondateur, Allan Kardec, il n'en va pas de même pour la duplicité des acteurs, d'autant plus qu'a été créée et affirmée l'idée fausse selon laquelle seuls les esprits supérieurs ont autorité pour faire progresser la connaissance spirite, étant donné qu'ils sont les seuls auteurs de l'ouvrage fondamental, *Le Livre des Esprits*. Cette idée fausse est répandue parmi l'aile majoritaire et dominante des spirites religieux, notamment au Brésil.

Il est important de le noter pour comprendre la contrepartie qui s'est établie avec la croissance du nombre de spirites libres penseurs, dont l'activité croissante développe des efforts de réflexion sur les fondements du spiritisme à la lumière des avancées philosophiques et scientifiques de notre époque. Datant de la seconde moitié du XIXe siècle, les ouvrages qui en constituent les fondements, rédigés par le fondateur Allan Kardec, portent, comme tout autre auteur, la marque du savoir et de la culture de leur époque. Ce facteur suffit à comprendre que les avancées résultant du progrès confirment, en elles-mêmes, la réorganisation des connaissances présente dans tous les écrits.

La célèbre observation d'Allan Kardec sur le spiritisme et son engagement en faveur du progrès, qui doit progresser au même rythme que la science sous peine de devenir obsolète, renforce la logique du temps, qui menace tout progrès qui se cristallise indûment dans une complaisance avec un vieillissement prématuré ou, le moment venu, un vieillissement.

C'est précisément pour cette raison que **Fondements pour une théorie sociale spirite** est un ouvrage précieux, qui mérite assurément d'être apprécié, étudié et critiqué avec le plus grand respect. Un ouvrage qui s'ouvre largement au lecteur potentiel qui, en parcourant ses pages, comprend, une fois terminé, que le contenu lui appartient désormais, sans conteste, et non plus à l'auteur. C'est la plus belle récompense qu'un écrivain puisse espérer : voir son œuvre transcender le lecteur, surtout celui qui dépasse ses propres postulats, car le progrès est essentiel.

Certes, certains déplorent les nuits de sommeil perdues à cause d'un travail et d'une lecture ardus. Si tel est le cas, le lecteur dira sûrement, en terminant ce livre, que c'était la meilleure et la plus bénéfique façon de sacrifier ses nuits de sommeil. Après tout, comment pourrait-on, se demandera-t-il, négliger un ouvrage comme celui-ci, dont chaque phrase contient une idée, chaque paragraphe une information et chaque chapitre une nouvelle connaissance ?

Luís Signates travaille constamment avec des provocations et des préoccupations, et c'est précisément pour cette raison qu'il ressuscite morts et vivants des deux côtés. Cependant, un fait doit être souligné : la quantité d'informations et de penseurs qu'il offre au lecteur, en particulier ceux d'aujourd'hui, constitue une mine d'informations pour ceux qui souhaitent apprendre et même progresser dans ce domaine de la connaissance. C'est pourquoi l'auteur se permet d'analyser de manière critique les formes de domination et de pouvoir utilisées par les principales organisations du mouvement spirite brésilien. Une telle analyse légitime constitue un élément de réflexion important pour une théorie sociale corrélée.

Dialogique dès ses premières lignes, *Fondements pour une théorie sociale spirite* est le fruit d'un long débat de plusieurs mois avec plus d'une centaine de chercheurs, au cours duquel l'auteur a présenté ses propositions et reçu de précieuses contributions. Il s'agit, comme l'affirme Signates, d'un ouvrage ouvert, qui le restera après sa publication, en raison même de la nature du savoir inhérent à son objet.

Ce fait est remarquable : l'auteur est un fervent et vigoureux défenseur de l'importance et de la nécessité du dialogue comme moyen de construction de sens et d'accords visant le progrès humain et social. Ses interventions lors des débats spirites sont constamment guidées par des exigences de cette nature. Mais considérons uniquement un dialogue où les acteurs sont placés sur un pied d'égalité, sans distinction fondée sur un quelconque argument ou prétexte. C'est à cette condition, où les sujets deviennent auditeurs et les auditeurs deviennent sujets, dans une alternance saine et continue, que la connaissance atteindra sa forme et sa portée.

Il est nécessaire d'ouvrir une parenthèse pour souligner un conflit apparent soulevé par l'auteur dans l'introduction : il ne sait pas si, avec cet ouvrage, il revient à l'activisme spirite. C'est une autre de ses provocations parmi les innombrables qu'il lance habituellement, ici dans le livre et ailleurs, dans le monde de la vie. Pourquoi ce conflit est-il apparent ? Je m'explique : analysons les actions d'innombrables activistes spirites très présents dans la communauté qui, confrontés à des conflits similaires, ont choisi de prendre leurs distances et même de renoncer à leur identité spirite. Sont-ils partis ? J'oserais dire qu'ils ont déménagé, mais inconsciemment, ils ont choisi la nouvelle maison à côté de l'ancienne. Quel petit insecte nous pique et, au lieu de souffrir, nous ressentons un tel plaisir que nous n'abandonnons jamais ? Comme le dit Maître Jobim dans ses *Eaux de Mars* : « C'est le mystère profond, la question de savoir si nous le voulons ou non.» Serait-ce ce qui se passe : le cœur demande, mais la raison, d'une main ferme, dit non ?

La préoccupation légitime ici est de rassembler les bases de la construction d'une théorie sociale spirite. Audacieuse ? Difficile, mais réalisable, sans aucun doute, compte tenu de la complexité de l'être humain et de sa condition inaliénable d'être grégaire dépendant de la vie en société pour toute aspiration au progrès, qu'il soit humain ou spirituel, deux aspects d'une même réalité. L'une des plus grandes difficultés, peut-être la plus grande, réside dans la reconfiguration de cette conscience sous-développée, répandue chez une partie importante des adeptes, selon laquelle le progrès ou l'évolution de l'être spirituel s'effectue dans un régime d'intimité, la réforme intérieure tant vantée étant séparée du social, ce que l'auteur, avec un esprit critique serein, appelle l'individualisme spirite.

Où mènent tous ces efforts ? Notre Signates le dit avec une grande acuité : à « la vision du spirituel comme société et politique ». Tout fondement recueilli et proposé comme proposition d'une théorie sociale spirite doit reposer sur la vision selon laquelle aspiration et pratique doivent coexister harmonieusement dans un monde où les âmes disposent d'un corps matériel pour accomplir leur progrès, et non plus dans un monde ancien où les corps possèdent des âmes.

L'auteur propose un dialogue créatif, voire exhaustif, visant à considérer deux fondements fondamentaux de la philosophie spirite comme indispensables aux présentes réflexions. Signates résume ainsi : « Nous repensons l'esprit comme un être interexistant et multicorporel, et sa trajectoire comme une histoire sociale, articulée de manière interdimensionnelle dans le temps par la réincarnation et dans l'espace par la médiumnité.» Il est inévitable de se référer, à ce stade, à la

notion d'être interexistentiel proposée par Herculano Pires, fondée sur les enseignements d'Allan Kardec et en opposition à l'être existentiel de Sartre. L'être n'attend pas d'exister ; il existe, tout simplement. Et il existe de deux manières : dans le corps dense de la matière planétaire ou dans le corps subtil de la matière cosmique. Dans les deux cas, les esprits dialoguent entre eux dans une relation communicationnelle transversale où les corps, loin d'être un obstacle, deviennent un moyen. C'est le flux et le reflux du progrès, en un mot, de la réincarnation et de la médiumnité, dans la dynamique de construction de l'histoire sociale que l'auteur souligne.

Un grand dialogue, voilà ce que Signates propose et entreprend, dans l'effort salutaire de contribuer à la tâche presque ingrate de donner une actualité contemporaine à la pensée, aux propositions et aux théories d'Allan Kardec. Tout cela est soutenu par l'état actuel des sciences sociales, qui, comme démontré et mis en évidence, se divise actuellement en deux courants antipodaux : la sociologie des structures sociales et la sociologie de l'action sociale. Dialogue, pourquoi ne pas dire interexistentiel, riche et enrichissant, si l'on considère qu'il dépasse les limites restreintes du monde spirite et s'étend à l'immense monde des sciences sociales, dans la diversité plurielle de leurs réflexions.

Soyons ouverts, faisons-nous entendre.

Wilson Garcia
Journaliste, actuel président du CPDoc – Centro
de Pesquisa e Documentação Espírita.
Avril 2023.

PRÉSENTATION

Je suis le parcours intellectuel de Luiz Signates depuis longtemps. Nous nous connaissons depuis nos premières années de journalisme, et c'est au sein du mouvement de la Fédération Spirite que nous avons noué une relation plus étroite qui perdure encore aujourd'hui. Nous avons travaillé ensemble pendant de nombreuses années dans le domaine de la communication sociale, tant au sein de ce cercle religieux qu'en dehors. Nous avons développé nos carrières professionnelles et universitaires à l'Université fédérale de Goiás et à l'Université pontificale catholique de Goiás. C'est pourquoi les mots que je vous propose dans cette présentation sont le fruit de mes lectures de son œuvre, de conversations informelles à domicile et de discussions lors de tables rondes et de conférences spirites et universitaires, afin que vous puissiez comprendre mon point de vue sur cet ami et chercheur que j'admire.

Avant d'aborder son œuvre, j'aimerais partager avec vous ma perception de sa personnalité. Luiz est un homme infatigable, au bon sens du terme. Il ne se sent jamais satisfait ni complet face aux possibilités de la connaissance. Ses réflexions sont en constante évolution, fruit de lectures incessantes, de quelques nuits de sommeil et de la satisfaction d'un dialogue inlassable si son interlocuteur ne baisse pas les bras. Il mûrit ses positions au fil de ses études et s'autocritique sans gêne.

Il est audacieux et exprime volontiers son désaccord avec ses amis proches et les penseurs renommés. Il ne considère pas la critique comme un problème, ayant appris que la connaissance ne progresse que par le questionnement, l'analyse exhaustive et l'esprit de doute. Ces caractéristiques lui ont valu de nombreux problèmes et ennemis, car un esprit qui multiplie constamment les connexions ignore parfois la politesse, parfois l'hypocrisie, que certains groupes sociaux apprécient.

Particulièrement au sein du mouvement spirite, où la mentalité dogmatique et conservatrice est plus répandue, Luiz Signates est mal compris. Non pas tant par manque de préparation intellectuelle de certains, mais parce que la plupart refusent d'investir dans les moments d'inconfort qui précèdent un apprentissage et qui surviennent après une interaction, même conflictuelle.

Ce livre que vous, lecteur, tenez entre vos mains, révèle un peu de cette personnalité. Ceux qui se complaisent dans leurs propres certitudes ne dépasseront peut-être pas les premières pages. Mais ceux qui apprécient les nouvelles perspectives, les nouvelles possibilités d'approfondir la connaissance spirite, apprécieront grandement ce qu'ils y découvriront. Si vous parvenez à le lire jusqu'au bout, à exprimer votre désaccord avec l'auteur et à proposer une nouvelle discussion sur la thèse défendue dans cet ouvrage, Luiz Signates vous en sera reconnaissant.

Oui, car cet ouvrage ne doit pas être sacralisé comme tant d'autres qui circulent dans les cercles spirites. Il doit être étudié, critiqué et, si nécessaire, surmonté par de nouvelles approches et de nouveaux arguments. Cette position démontrera que, finalement, la connaissance spirite est entrée dans le cercle vertueux du débat rationnel tant célébré par Kardec, et dans la nécessaire tension entre les idées et les preuves que toute science sérieuse suggère.

Et parlant de Kardec, Luiz Signates, contrairement à ce que beaucoup imaginent, voue un profond respect et une grande admiration au codificateur dont témoignent plusieurs passages décrits ici. Considéré ici comme l'auteur fondateur d'un ensemble de principes spiritualistes d'avant-garde

pour le XIXe siècle et, par conséquent, à ne pas sous-estimer, Kardec est valorisé pour sa position méthodologique vis-à-vis des connaissances disponibles à son époque. Mais le codificateur de la doctrine spirite n'est pas dogmatisé, car son point de vue n'est pas religieux, bien qu'il considère toutes les religions comme légitimes. Le point de départ de cet ouvrage est scientifique et philosophique.

Fort d'une compréhension approfondie des processus historiques, politiques, sociaux et scientifiques qui ont servi de cadre à Kardec et à ses disciples brésiliens, ainsi que des principes qui guident les sciences humaines et sociales aujourd'hui, Signates développe de nouveaux concepts et propose une théorie issue de notre monde contemporain. Il revisite les principaux auteurs ayant produit des travaux similaires dans ce domaine, spirites et non spirites, et encourage le lecteur à considérer ces concepts de manière innovante et cohérente, compte tenu de ses plus de quarante années d'expérience dans le domaine. Grâce à sa vaste expérience, des études épistémologiques, sociologiques, anthropologiques et linguistiques étayent ses arguments, dissipant ainsi toute impression d'audace dans cet ouvrage.

À ceux qui prétendent trouver une alliance acritique entre spiritisme et marxisme, voici un message de sa part : « L'intention n'est pas de limiter le débat sur la théorie sociale aux postulats du marxisme. Nous ne disposons plus d'un contexte social et politique qui rende cela possible sans une option politique préalable et relativement fermée ; une option que les groupes activistes spirites peuvent faire en toute légitimité, mais que les théoriciens ne peuvent pas faire, à moins d'être des activistes, ce qui n'est pas le cas actuellement.»

Bien sûr, les dénonciations courageuses de l'individualisme libéral qui a grandement influencé le mouvement spirite hégémonique ne manquent pas, mais l'inévitable programme éthique et social découlant de la théorie présentée relève davantage de la défense des droits de l'homme, de la citoyenneté, du pluralisme, de la valorisation des différences et de la reconnexion du spiritisme à la méthode scientifique. D'un point de vue plus théorique, il redéfinit les conceptions de la vérité, de la raison, du rituel et de la dichotomie entre spiritualisme et matérialisme, tout en proposant une approche sociale de la médiumnité. Il nous introduit au concept d'intersubjectivité inter-existentielle, suivant une réinterprétation d'Herculano Pires, élargissant ainsi notre compréhension de la relation entre les personnes incarnées et désincarnées.

En bref, il vaut la peine de s'y plonger, même si le langage académique privilégié ici ne fait peut-être pas partie de votre quotidien. Cependant, il y a un effort de clarté, d'objectivité et de multiplication des exemples. Les spirites désireux d'approfondir la réflexion sur la relation entre le spiritisme et la société physique et spirituelle seront certainement inspirés par cet ouvrage.

Bonne lecture à toutes et tous.

Prof. Dr. Ângela Teixeira de Moraes
Université fédérale de Goiás - UFG
Associação Espírita de Pesquisas em Ciências Humanas e Sociais - AEPhUS

INTRODUCTION

Le problème du manque de pensée sociale spirite actualisée est largement reconnu par les spirites et les érudits du spiritisme brésilien. Créé au XIXe siècle, à partir du travail intellectuel et de recherche d'Allan Kardec, ce que l'on appelle conventionnellement la « doctrine spirite » est née sous le cadre épistémologique du positivisme et d'une vision théorique de l'individualisme Bourgeois européens de l'époque, avant la maturité des sciences humaines et sociale. Pratiquement dogmatisés au Brésil, les spirites traditionnels s'appuient encore aujourd'hui sur des idées du XVIIIe siècle, dans un discours presque social scandaleux, tellement anachronique.

C'est la question fondamentale à laquelle ce livre répond, cherchant à faire progresser la pensée spirite dans une perspective d'approximation aux concepts et interprétations des sciences sociales contemporaines. Dans sa critique des originaux, João Damásio, spirite et professeur à l'Université de L'Université fédérale d'Uberlândia a observé que « parfois, le développement de l'œuvre me semble être une adaptation du thème principal progrès des théories classiques contemporaines dans le contexte du spiritisme, au sens mimétique imaginatif : à quoi ressemblerait l'action communicative si, au lieu de des sociétés européennes avancées, nous parlions d'une société des esprits incarnés et désincarnés ? »

Cette critique salutaire n'est pas entièrement fausse. Il s'agit, dans ce cas d'étude, d'une réinterprétation de certains des principaux concepts de la science aux problèmes sociaux contemporains, fondés sur la croyance fondamentale spirite. Un lecteur venant du monde universitaire, du domaine de la sociologie, de l'anthropologie, de la linguistique ou de la politique, sans engagement envers les hypothèses spirites, considérera, à juste titre, les idées présentées ici effectivement imaginatives.

Cet ouvrage est donc un livre spirite écrit pour les intellectuels. et les activistes spirites, puisqu'ils acceptent les postulats du spirites et, à partir d'eux, chercher à dialoguer avec différentes visions de la société. La proposition est de contribuer à faire progresser la pensée sociale spirite, en la libérant de l'individualisme bourgeois qui le rend socialement indifférent et au rationalisme positiviste dans lequel il est né, afin d'offrir aux adeptes une interprétation sociale et politique aussi cohérente que possible avec les réalités spirituelles.

Ce travail est en cours depuis plus de trois décennies. Depuis j'ai combattu, en tant que spirite, avec d'autres compagnons, au début des années 1990, à la Fédération Spirite de l'État de Goiás, pour forger le concept de « communication sociale spirite », dans une ligne critique de la notion monologique de « diffusion doctrinale », vers un format dialogique de construction du sens du spiritisme, j'ai lentement cherché à comprendre le problèmes qui rendent la pensée spirite de plus en plus décousue les exigences de notre temps. Mais ce n'est pas la seule chose qui a retenu mon attention depuis. La manière rigide avec laquelle les dirigeants et les institutions spirites brésiliennes traitent tout ce qui émerge différemment de ce qui a été établi. Cela m'a également causé une profonde étrangeté. J'avais le sentiment clair que plus j'avançais dans la connaissance, prévue par les canons doctrinaux, plus je serais marginalisé et mis à la périphérie du débat spirite important dans le mouvement qu'il connaissait.

Deux expériences simultanées, toutes deux survenues au tournant du XXIe siècle, j'ai changé de place dans ce débat. La première fut ma participation au XVIII Congrès spirite panaméricain, à

Porto Alegre, en octobre 2000, dans une initiative de la CEPA – Association Spirite Internationale, qui s'appelait encore à l'époque Confédération Spirite Panaméricaine. Le thème était extrêmement grave : « Le spiritisme devrait-il être mis à jour ? ». À l'époque, je connaissais déjà le projet, consistant en une mise à jour du spiritisme, développée dans le cadre du CPDoc, un groupe d'étude et de recherche spirite, actuellement menée par l'écrivain spirite Wilson Garcia et composé de plusieurs libres penseurs, dont le docteur et professeur Ademar Arthur Chioro dos Reis, c'est pourquoi ce qui m'a surpris n'était pas même le thème, mais la diversité des propositions défendues par les participants, qui différait significativement des événements idéologiquement spirites et la discipline à laquelle j'étais habitué. Et, plus impressionnant encore, comment le débat entre les différences d'idées s'est déroulée dans une atmosphère de fraternité calme, car aucun d'entre eux ne se souciait de « préserver la pureté doctrinale ». Cette expérience m'a laissé une marque significative.

La deuxième expérience a été de nature négative. L'année suivante, en 2001, j'ai participé pour la dernière fois à une assemblée générale de la Fédération Spirite de l'État de Goiás, en vertu des nouveaux Statuts que j'avais contribué à rédiger et qui donnaient aux centres spirites de l'État, pour la première fois, le droit de vote à l'élection du Conseil Délibératif, l'organe qui élisait à l'époque le Bureau Exécutif de l'institution. Un dimanche très pluvieux à Goiânia, j'ai observé, étonné, la manœuvre réalisée par l'aile conservatrice, dirigée par le juge à la retraite Weimar Muniz de Oliveira, pour remporter les élections municipales. Le groupe a recueilli des procurations auprès de plusieurs dirigeants de centres spirites, donnant aux membres du groupe le droit de voter à leur place au sein de l'assemblée. Les proches de l'ancien juge et les habitués du centre qu'il dirigeait ont chacun voté à plusieurs reprises dans une fraude électorale choquante. Sur les 25 sièges du Conseil, le groupe frauduleux en a élu 17, et j'étais l'un des huit élus restants. Mais je ne suis jamais retourné à l'institution et j'ai décidé ce jour-là d'abandonner mon activisme spirite.

À cette époque, je terminais mon doctorat et, en tant que professeur d'université, j'ai commencé à me consacrer à la recherche et aux études, en gardant le spiritisme comme objet d'étude, mais plus comme une appartenance religieuse ou un activisme social. Je n'ai jamais regretté cette décision. Cependant, je n'ai pas perdu contact avec les militants spirites avec lesquels j'échangeais des idées, en particulier le groupe que nous avions à Feego et les amis que je m'étais faits au CEPA, qui m'ont nommé « délégué » du CEPA, me maintenant dans cette position jusqu'à aujourd'hui, même s'ils savaient que je n'étais plus actif dans le mouvement. Le fait est que, face à cette décision apparemment radicale, j'avais été approché par plusieurs amis, intéressés à savoir si je me disais encore spirite ou non. Le problème de l'identité est l'une des choses les plus importantes pour les spirites en général. Si le tribun Divaldo Franco, par exemple, prononce des absurdités politiques basées sur de fausses informations, l'un des sujets les plus débattus parmi les prétendants est de savoir s'il représente ou non le spiritisme. Parfois, plus que par cruauté ou par indifférence, les adeptes s'inquiètent de l'image projetée des institutions spirites qui, tout au long de l'histoire, ont toujours sacrifié des personnes pour se préserver, ce qui est l'esprit essentiel de l'idéologie de la « pureté doctrinale ».

J'avoue que, pendant quelques années, cette angoisse m'a également visité. Au début, indigné par ce dont j'avais été témoin, j'ai utilisé ma déception comme prétexte pour prendre mes distances. « Non, je ne suis plus spirite », dis-je sincèrement. Cependant, je suis resté intéressé par les études sociales de la mentalité spirite et je n'ai jamais complètement abandonné les relations qui

m’unissaient aux adeptes progressistes. Cette relation est devenue plus profonde et plus intense lorsque j’ai consolidé ces études dans mon parcours professionnel, en tant que professeur et chercheur.

Cela s'est produit particulièrement lorsque, en 2014, j'ai eu l'opportunité de consolider ce travail, lorsque j'ai été admis comme professeur titulaire au programme de recherche et d'études supérieures (PPG) en études religieuses à l'Université pontificale catholique de Goiás. Dans ce PPG, j'ai pris une chaire dans la ligne « Culture et Systèmes Symboliques » et j'ai commencé à me consacrer à l'étude du spiritualisme brésilien et international. Nous étions à la veille d’une intense agitation dans la vie politique brésilienne, avec la forte émergence d’un sentiment anti-PT, qui a culminé en 2016 avec la chute de Dilma Rousseff, au moment même où l’extrême droite se consolidait comme une tendance mondiale, après l’élection de Donald Trump la même année et, deux ans plus tard, de Jair Bolsonaro au Brésil. À cette époque, en tant que chercheur intéressé par le spiritisme, j'étais attiré par les déclarations de droite du désormais vieillissant Divaldo Pereira Franco, qui s'attaquait aux fausses nouvelles notoires propagées par le bolsonarisme naissant, ainsi qu'à la réaction des collectifs spiritualistes progressistes et de gauche. J'en ai immédiatement fait un sujet de recherche, avec un ancien étudiant de master, João Damásio Silva Neto, aujourd'hui professeur à l'Université fédérale d'Uberlândia.

En 2020, pendant la pandémie de COVID-19, j’ai reçu une invitation inhabituelle de l’un des collectifs spirites de gauche, Cultura Espírita Livre Pensar, un groupe de Curitiba, pour dialoguer avec eux sur ces questions. J'ai ensuite proposé un cours sur le spiritisme et la théorie sociale, enseigné à distance, comme projet d'extension du programme d'études supérieures en sciences religieuses de la PUC-Goiás. Une fois les inscriptions ouvertes, j'ai été surpris de constater que 80 places étaient remplies en seulement deux jours.

Encouragé par la demande, j'ai systématisé les idées et planifié le programme, qui a donné lieu à huit cours vidéo enregistrés puis discutés avec les personnes présentes, tous spirites, avides de réflexion sociale et politique en phase avec le spiritisme. Ce cours, disponible sur YouTube (voir les liens à la fin du livre), a été réétudié et discuté avec deux autres groupes, le Centre Spirite Allan Kardec, à Santos, dont la tradition de pensée progressiste est connue, depuis l'époque où il était dirigé par Jaci Régis, l'un des grands penseurs du spiritisme de la seconde moitié du XXe siècle, et par un groupe lié au Centre Culturel Spirite de Porto Alegre. Autrement dit, le dialogue avec la CEPA s’est poursuivi, désormais sur un ton proactif.

Lors du premier cours, j’ai déclaré que je « ne savais pas » si cela me ramènerait ou non au spiritisme en tant qu’activiste, et j’ai affirmé, pour la première fois, mon manque croissant d’intérêt pour la question de l’identité par rapport au mouvement spirite. Dans l’un des derniers débats, j’ai inventé un néologisme pour jouer avec le sujet : je me suis déclaré « ex-spiritiste ». Le ton plaisant de l’expression révèle cependant quelque chose de grave : il existe un vide intellectuel dans lequel se trouvent ceux qui pensent en dehors du cadre institutionnalisé du spiritisme brésilien, et qui, en fait, remet en question et pluralise l’identité spirite au Brésil. Après tout, en termes anthropologiques, il ne semble plus y avoir de doute sur l’existence de plusieurs types de spiritisme. Peut-être que je m’identifie à l’un d’entre eux, mais institutionnellement, je suis authentiquement un ex-spiritise. J'en discute en interne, de l'extérieur, et sans aucun souci de résoudre ce problème. En tout cas, c’est cette condition hybride, amphibie, dans un régime de dialogue intense, qui a permis la

structuration de ces idées. Des discussions avec toutes ces personnes ont émergé des questions, des reformulations, de nouveaux concepts et des propositions, qui ont rendu le contenu du cours en ligne beaucoup plus étendu. Et le résultat de tout cela est l'œuvre que je vous présente.

C'est pourquoi il est extrêmement important que je nomme chacun de ceux qui ont contribué à mettre en lumière cette œuvre.

Le PPG Sciences de la Religion de la PUC, au nom duquel j'ai produit ce matériel, n'est que le fleuron de ce travail, accordant au cours qui l'a généré le statut de projet d'extension d'un programme de troisième cycle de niveau 5, de Capes. Je félicite ce PPG au nom de mon ancien directeur de postdoctorat, Gismair Teixeira, ainsi que de mon ancien doctorant, Ricardo Delgado, qui est également professeur de philosophie à l'UFG. Je dois également remercier mes pairs, collègues professeurs de ce Programme, bien qu'absents, pour avoir approuvé à l'unanimité ce projet et lui avoir permis d'être légitimé comme un livre de nature intermédiaire, entre le langage universitaire et le langage typiquement spirite.

Je suis également reconnaissant à mes collègues de l'UFG, en particulier au professeur. Ângela Moraes, amie depuis près de 40 ans et collègue dans cette université. Je remercie également mes amis d'Aephus, l'Association spirite pour la recherche en sciences humaines et sociales, en la personne de l'admirable compagnon et penseur spirite Elias Inácio de Moraes, que je connais également depuis quatre décennies, auteur de deux livres récemment publiés qui sont devenus des références pour mes études, « Contextualizing Kardec » et « Mediumistic Process ».

Un peu plus loin, mais non moins proche, je voudrais remercier et saluer les membres de la Cepa – Association Spirite Internationale, et ici j'aurai du mal à faire une référence, mais, au moins, à un géant appelé Salomão Benchaya, de Rio Grande do Sul, ainsi qu'au couple Jacira Silva et Mauro Spínola, de São Paulo, et, au nom de ces grands amis, à tous les autres.

Et enfin, à mes chers amis du groupe CPDoc, en la personne de son actuel leader, l'extraordinaire journaliste, historien et chroniqueur critique du spiritisme, Wilson Garcia, qui m'a honoré de la préface de cet ouvrage, ainsi que de l'ancien ministre de la Santé, Ademar Arthur Chioro dos Reis.

Ma gratitude au collectif Cultura Espírita Livre Pensar, qui a organisé le premier cours, restera toujours éternelle, en la personne de son principal promoteur, Saulo Albach, mais sans oublier les deux autres qui faisaient partie de l'équipe organisatrice, Ewerton Peres et Delphine Gamarra.

Avec Livre Pensar et CCEPA, je voudrais exprimer ma profonde gratitude aux militants du Centre Spirite Allan Kardec de Santos, représentés par Sandra Régis, qui ont réussi à organiser les rencontres et à discuter en profondeur des sujets abordés.

Et enfin, j'exprime ma gratitude à tous ceux qui m'ont fait part de leurs observations, réfutations et questions tout au long des rencontres, et qui m'ont motivé à étudier davantage, afin d'approfondir ou de tester les sujets et les propositions. Il s'agit, par ordre alphabétique: Adair Ribeiro, Aida Maris Peres, Alcione Moreno, Allan Aminadab, Alessandra Buarque, Alexandre Junior, Alexandre Terenciano, André Castro, Angela Moraes, Beto Souza, Cavour Chrispim Neto, Cosme France, Delphine Gamarra, Dirce Carvalho Leite, Donarson Floriano Machado, Dori Vania Costa Cunha, Elias Moraes, Elizabeth Barros, Emerson Luiz Peres, Eveline Araujo, Ewerton C.

Peres, Fernanda Aguiar Almeida, Franco Pimentel, Gismair Teixeira, Hegel, Heloise, Jacira Jacinto da Silva, João Carlos Lima da Cruz, João Conde, João Damásio, Jussara Lourenço, Leonardo Indrusiak, Lidia Valesca Pimentel, Luiz Fernando Mokwa, Marcia Rahabani, Marcos Evandro Galini, Marina France, Mario Joanoni, Marissol Castello Branco, Matheus Heindrickson Prudente dos Santos, Mauro Spinola, Plinio de Luca, Reinaldo Anieri Jr., Solomon Benchaya, Sandra Lia Chioro, Sandra Régis, Saulo de Meira Albach, Sonia de Oliveira, Tatiana Souza et Valnei Francisco.

Cette œuvre a donc vocation à devenir collective. Et c'est une tendance passionnante, car elle vise à échapper aux idées mesquines de l'auteur individuel. Et c'est pour cette raison que j'ai pris deux décisions en le publiant à ce moment-là.

La première est de le rendre accessible au public dès son lancement, sous forme de livre électronique. C'est un livre qui ne veut pas devenir une marchandise ou un produit, car il a été écrit pour être lu, pour aider à faire réfléchir, comme on le dira dans le premier chapitre, sans aucune intention de « créer une doctrine ». Il n'y a pas ici de plus grande prétention d'auteur que celle spécifiée dans l'honnêteté d'assumer toutes les erreurs qu'il pourrait contenir – la seule raison pour laquelle je préserverai le droit d'auteur –, mais il ne cherche en aucun cas des adeptes ou des défenseurs. Penser le social, depuis la perspective spirituelle spirite, à mon sens, est quelque chose qui ne peut se faire que collectivement, même pour être cohérent avec l'épistémologie qu'il propose pour le spiritisme.

La deuxième décision est d'ouvrir l'œuvre à un débat permanent. Parallèlement au livre, nous avons ouvert un site de discussion, où tout lecteur peut poser des questions, faire des observations ou réfuter les concepts présentés ici. Les articles qui y seront placés recevront l'attention de l'auteur, qui souhaite renouveler les idées, ajouter ou clarifier des points qui pourraient être obscurs et, à l'avenir, revoir les nouvelles éditions du livre, toujours dans le but d'enrichir le débat proposé.

J'ai divisé le livre en trois parties, qui peuvent être lues indépendamment si l'un des sujets n'intéresse pas un lecteur. Dans la première, j'analyse l'épistémologie du spiritisme, en réalisant la critique contemporaine nécessaire de la mentalité positiviste, qui prévalait à l'époque de Kardec et qui a été notablement dépassée tout au long du XXe siècle, notamment avec le développement d'une philosophie et d'une méthode de connaissance propres aux sciences sociales. Cette partie est nécessaire, avant tout, pour comprendre que la manière dont Kardec est perçu et étudié dans le mouvement spirite traditionnel au Brésil n'est pas compatible avec une proposition de théorie sociale pour aujourd'hui.

La deuxième partie est plus conceptuelle, traitant de l'histoire de la connaissance spirite et de la manière dont les idées sociales et politiques ont été traitées par le mouvement. Il s'agit d'une partie dont la pertinence réside dans la compréhension qu'aucune pensée ou théorie ne se développe en dehors du contexte, c'est pourquoi il est nécessaire de comprendre les contextes pour identifier les possibilités et les limites de ce que l'on se propose de penser.

C'est dans la troisième partie que nous passons à un peu de théorisation proprement dite. Nous nous concentrons ensuite sur les concepts fondamentaux du spiritisme – médiumnité, réincarnation et évolution – en cherchant à les articuler dans une perspective sociale, pour finalement indiquer des études futures et des positions sociales et politiques cohérentes avec ce qui est proposé.

Il s’agit donc d’une systématisation qui n’a aucune prétention définitive. Il y aura sans doute des inexactitudes, des lacunes et même peut-être des erreurs. Cependant, cela ne pose jamais de problème lorsque l’intention est honnête et vise un véritable dialogue scientifique. Ainsi, les idées et analyses présentées sont, dès le départ, clairement susceptibles d’être testées et améliorées. A partir des discussions qui ont eu lieu, il est possible de les reformuler, de les repositionner si nécessaire, pour ensuite présenter une version améliorée.

J’espère que cette invitation au débat aboutira à un dialogue fructueux pour tous.

PARTIE I – EPISTÉMOLOGIE CRITIQUE DU SPIRITISME

1. LA CONNAISSANCE ET LA MÉTHODE DU SPIRITISME

Cet ouvrage part d'une position de départ, claire dès le départ : il est impossible d'élaborer une théorie sociale du spiritisme sans aborder au préalable le mode spirite de construction de la connaissance. Les approches spirites soulèvent des questions et des contradictions qu'il convient de clarifier et de traiter afin que les concepts sociaux contemporains puissent être adoptés ou critiqués sans les obstacles engendrés par l'inactualité de certaines positions spirites, souvent ancrées chez des auteurs du XIXe siècle.

Pour y parvenir, il est nécessaire de comprendre les idées spirites dans le contexte de l'époque et du lieu où elles ont été conçues, d'évaluer les limites de ces concepts à la lumière des progrès de la philosophie et de la science au cours de l'histoire récente et, face aux éventuelles critiques historiques, épistémologiques ou théoriques des conceptualisations plus contemporaines, de formuler des propositions conceptuelles susceptibles d'être traduites en visions spirites plus actuelles et pertinentes pour les connaissances actuelles.

C'est pourquoi, dans ce chapitre, nous cherchons à résumer et à discuter quelques contextes de la pensée française de Kardec, afin d'identifier ce qui, en définitive, dans la manière dont le spirite construit la connaissance, peut être utilisé ou non à partir de son acte fondateur[1].

1.1 La connaissance spirite et le XIXème siècle

La pensée scientifique du XIXe siècle présentait une caractéristique fondamentale : elle reposait sur l'épistémologie[2] des sciences naturelles, dites sciences nomothétiques, caractérisées par la répétabilité et la prévisibilité des phénomènes. Le positivisme, devenu la philosophie des sciences dominante de l'époque, a parfaitement formulé cette conception de la connaissance. La puissance des sciences nomothétiques[3], qui ont dévoilé avec succès des formes mathématiques extrêmement précises pour décrire les régularités des phénomènes physiques, du point de vue de la mécanique newtonienne – ces prétendues lois, considérées comme universelles et immuables –, était une force quasi irrésistible au Siècle des Lumières. En ce sens, le succès de l'entreprise scientifique, qui a rendu possible les technologies et les machines, a fourni la base cognitive de la révolution industrielle et a conduit au succès absolu des entreprises de la bourgeoisie européenne, a été à l'époque caractérisé comme la grande œuvre de la raison – la Raison avec un grand « R » – comme celle qui désenchanterait le monde, le libérerait des illusions religieuses, répondrait à toutes les questions humaines et produirait finalement un monde juste et heureux.

---

1 Pour compléter ce chapitre, nous vous recommandons la lecture de l'excellent ouvrage d'Elias Inácio de Moraes, *Contextualizando Kardec* (MORAES, 2020).

2 Dans cet ouvrage, l'« épistémologie » est définie comme la branche de la philosophie qui étudie la manière dont les humains construisent la connaissance par la méthode scientifique, c'est-à-dire comme un terme apparenté à la « philosophie des sciences ».

3 Le terme « nomothétique » a été introduit par le philosophe allemand Wilhelm Windelband (1848-1915), à partir du terme grec « nomothetikos » (νομοθέτης), désignant la capacité de la connaissance à établir ou à postuler des lois ou des régularités générales au sein de l'ordre de la connaissance. Dans le vocabulaire de cet auteur, les conclusions nomothétiques s'opposent aux conclusions « ipsatives » ou « idiothétiques », qui sont le produit d'observations de phénomènes singuliers ou uniques, non caractérisés par leur répétabilité et leur prévisibilité.

Les sciences sociales sont nées au berceau du positivisme, sous ces attentes extraordinaires. Conçu[4] au début de la seconde moitié du XIXe siècle, le spiritisme ne pouvait échapper à ce modèle. Allan Kardec concevait le spiritisme comme une science psychique, embrassait les manifestations spirituelles comme un fait positif, classait les esprits selon les paramètres européens de moralité et de connaissance, introduisait les questions morales dans des critères standardisés, catégorisait les esprits en classes et ordres, proposait le concept d'évolution comme une trajectoire linéaire, par étapes et inévitable, et tout cela comme des lois ou régularités divines, universelles et immuables. C'était, en bref, l'idée d'une science positive qui envahissait le domaine de la religion, non pas nécessairement pour l'éteindre, mais pour l'engager sur la voie d'une approche scientifique des études spirituelles, fondée sur des démonstrations empiriques de médiumnité, dans le but de distinguer les lois de la nature qui prévalent pour nous et pour l'univers tout entier.

Le spiritisme a pratiquement transformé un obscur professeur lyonnais en une référence mondiale pour des phénomènes qui, à l'époque, ont impressionné la quasi-totalité de l'Europe et des États-Unis. *Le Livre des Esprits* est devenu un best-seller, selon les standards de l'époque, avec plus de vingt éditions. Les historiens et biographes affirment aujourd'hui qu'il a même rencontré occasionnellement l'empereur Napoléon III au château de Versailles… (DOYLE, 1978 ; BLACKWELL, XXXX). Enfin, à en juger par les biographies qui lui sont consacrées, l'idée qui nous vient à l'esprit est qu'il s'agissait d'une personne très rigoureuse et sérieuse.

Et, dans ce contexte épistémologique, toujours fidèle à la pensée hégémonique de son époque, Allan Kardec pressentait que le spiritisme s'inscrivait dans un grand courant de transformation sociale issu du monde spirituel et qui, avec les avancées de la raison, inaugurerait au XXe siècle un monde de régénération, dans lequel nous serions tous intégrés aux nobles objectifs des esprits supérieurs. Parce qu'il s'agit d'une loi du progrès, ce serait une fatalité, ou, comme on le disait à l'époque et qu'il affirmait, cela viendrait par la force des choses.

1.2 Critique et dépassement du positivisme

La vision d'Allan Kardec, mais aussi celle de tous les scientifiques et chercheurs qui, à l'époque ou plus tard, ont étudié les phénomènes intéressant le spiritisme, ont toujours considéré l'épistémologie des sciences naturelles comme base. L'observation des phénomènes et la recherche de leur mise en conditions expérimentales ont été au cœur de la quasi-totalité des études menées. La méthode expérimentale, typique des sciences naturelles, consiste à soumettre la matière à des environnements contrôlés, dans lesquels les facteurs dits intermédiaires sont éliminés, afin de déterminer la cause exacte du phénomène étudié.

4 Pour des raisons épistémologiques, nous éviterons l'expression « codifier » pour l'œuvre d'Allan Kardec, ainsi que sa qualification de « codificateur », très courante dans le discours spirite. L'idée que son œuvre soit un « code » (que ce soit au sens cybernétique, comme système normatif, ou au sens juridique, comme ensemble de règles à suivre et à appliquer) est incompatible avec le traitement que nous lui réservons ici, celui d'un auteur fondamental – et donc indispensable – d'un ensemble d'études et de réflexions qui peuvent et doivent être continuellement enrichis et mis à jour. Nous considérons même cette approche comme bien plus compatible avec la compréhension qu'il avait de lui-même que celle que les spirites utilisent pour accéder à lui. Cependant, nous ne censurons pas ceux qui le qualifient de « codificateur », comme nous l'avons fait récemment, à condition qu'ils l'abordent avec un regard critique.

En réalité, divers phénomènes spirituels peuvent, dans une certaine mesure, être soumis à ce type de méthodologie. Les expériences de William Crookes avec la médium Eusapia Paladino sont bien connues, tout comme les études sur la possibilité de souvenirs de vies antérieures, issues des travaux d'Ian Stevenson, poursuivies par Hamendras Banerjee et, au Brésil, par Hernani Guimarães Andrade. Plus récemment, plusieurs chercheurs se sont intéressés aux équipements électroniques, dans ce que l'on appelle communément la « transcommunication instrumentale » (TCI). Cependant, en général, même après près de deux siècles et l'ensemble du développement technologique humain, les avancées dans l'obtention de preuves expérimentales fondées sur les sciences naturelles sont restées très limitées. Malgré cela, ce que Moreira-Almeida, Costa et Coelho (2022) appellent la « science de la vie après la mort » demeure un domaine scientifique pertinent.

Si les phénomènes psychologiques, historiques, sociaux et culturels fonctionnaient comme les phénomènes physiques, chimiques et biologiques – c'est-à-dire selon des lois très régulières obéissant à leur répétition, si les mêmes conditions de température et de pression étaient réunies – nous pourrions être entièrement fidèles à Kardec, à la manière dont l'esprit humain pensait. Mais, heureusement ou malheureusement, ce n'est pas exact, et son application aux sciences humaines et sociales a entraîné des distorsions et des erreurs aux conséquences graves pour la connaissance et le développement de la civilisation. Citons comme exemple l'anthropologie évolutionniste apparue à la fin du XIXe siècle, qui a inspiré le spirite Césare Lombroso (1835-1909) à fonder son anthropologie criminelle sur la phrénologie[5]. Cette théorie, fondée sur la caractérologie, une méthode cherchant à relier la personnalité individuelle et la propension criminelle à l'analyse des anomalies physiques, notamment crâniennes, et qui, au Brésil, a exercé une influence jusque dans les années 1930, a abouti à un modèle de pensée eugénique classant les races et les classes sociales en supérieures et inférieures, et a finalement inspiré le nazisme et d'autres formes de fascisme dans le monde entier.

Face à cette erreur monumentale, et à d'autres, de la prétention nomothétique des sciences humaines et sociales, un débat intellectuel très intense a éclaté dans la première moitié du XXe siècle, entré dans l'histoire des sciences sous le nom de « querelle positiviste ». Des figures marquantes de la pensée épistémologique de l'époque, telles que Karl Popper (1902-1994) et Theodor Adorno (1903-1969)[6], ont pris part à ce conflit. Popper, vestige des néopositivistes du Cercle de Vienne[7], s'intéressait à la « démarcation scientifique », c'est-à-dire à la question de la

5 La phrénologie, créée par le médecin et anatomiste allemand Franz Joseph Gall (1798-1828), visait à discerner le caractère et la personnalité à partir des caractéristiques du crâne. Bien que contestée à l'époque, Lombroso s'en est servi comme base pour développer son anthropologie criminelle, dans laquelle il cherchait à identifier les tendances criminelles grâce à l'analyse empirique des caractéristiques physiques et biologiques du crâne humain et d'autres parties du corps.

6 A propos de la « querelle positiviste » voir YASBEK (2006).

7 Le Cercle de Vienne est le nom donné au mouvement intellectuel né des études d'un groupe de professeurs de l'Université de Vienne entre 1920 et 1936, sous la direction du physicien allemand Moritz Schlick (1882-1936), qui comprenait les mathématiciens allemands Hans Hahn (1879-1934) et Rudolf Carnap (1891-1970) ainsi que l'économiste autrichien Otto Neurath (1882-1945). De nature néopositiviste, ce mouvement s'intéressait aux fondements du « principe de vérifiabilité », c'est-à-dire à la sérieuse question épistémologique de savoir comment relier, de manière suffisamment vérifiable, les propositions scientifiques aux faits afin de distinguer ce

séparation entre science et pseudoscience. La motivation était compréhensible. Avec le succès de la technologie et de l'industrie, toutes les formes de savoir ont commencé à aspirer au statut de science afin de gagner en crédibilité. Cette quête de légitimité peut inclure l'occultisme, l'astrologie, ainsi que le spiritisme et les sciences sociales elles-mêmes.

Le débat a été intense. Les néopositivistes du Cercle de Vienne, inspirés par l'œuvre monumentale de Ludwig Wittgenstein[8] (1889-1951), le « Tratactus Logicus Philosophicus » (WITTGENSTEIN, 2001), ont travaillé sans relâche à l'élaboration d'un modèle logique garantissant la vérifiabilité de l'entreprise scientifique. Autrement dit, pour eux, la science devait être la forme de connaissance capable de vérifier et de prouver la vérité, et ils ont étudié les voies logiques pour y parvenir. La conception épistémologique du Cercle de Vienne repose sur deux conditions essentielles : toute connaissance doit être soumise à l'empirisme (il n'y a pas de connaissance hors de l'expérience), adoptant une perspective inductiviste ; et la méthode scientifique et l'analyse logique du langage sont des instruments valables pour produire des connaissances scientifiques. Ce faisant, ils ont jeté les bases de la philosophie analytique contemporaine et ont exercé une large influence sur la pensée scientifique dans son ensemble. Cependant, leur tentative d'atteindre la vérifiabilité a échoué.

Le philosophe autrichien Karl Popper (1902-1994) fut le plus éminent à rompre avec ce principe. Il critiqua l'inductivisme et rompit avec l'idée de vérifiabilité, proposant à sa place ce qu'il appela le « rationalisme critique », fondé sur un nouveau concept inverse : la falsifiabilité.

Pour Popper, la vérité est inaccessible et, par conséquent, toute théorie scientifique est nécessairement conjecturale et provisoire. C'est pourquoi toute découverte fondée sur des faits ne devrait bénéficier du statut de « théorie » et conserver sa crédibilité que tant qu'elle n'est pas réfutée par de nouveaux faits ou de meilleures théories. Ainsi, une proposition scientifique serait une proposition susceptible d'être soumise à des tests visant à démontrer sa fausseté. Non pas que la proposition scientifique soit fausse, mais elle devait être falsifiable. Et, tant qu'elle résistait aux objections, elle restait vraie.

Sur la base de ce modèle, Popper commença à qualifier de pseudosciences pratiquement toutes les sciences émergentes, dont les propositions n'étaient pas falsifiables. Son accusation selon laquelle la psychanalyse et le marxisme étaient des « littératures » et non des « sciences » est devenue célèbre (POPPER, 2000), ce qui explique pourquoi les philosophes critiques le considéraient également comme un néopositiviste, malgré ses désaccords avec le Cercle de Vienne. En réalité, la pensée de Popper est bien plus complexe que ne le démontrent les idées résumées ici, mais il est certain que, de son débat avec le philosophe de Francfort Theodor Adorno (1903-1969), l'idée que les sciences humaines et sociales « ne peuvent fonctionner avec la même épistémologie que les sciences naturelles » a fortement émergé dans l'histoire des sciences.

---

qui, en définitive, peut être légitimement qualifié de science.

8 Les fondements du « Tratactus » ont été dépassés par Wittgenstein lui-même, des décennies plus tard, dans son dernier livre, publié à titre posthume, « Recherches philosophiques » (WITTGENSTEIN, 1999), dans lequel il postule que le langage acquiert du sens par son usage social ou « jeux de langage », un mouvement qui a contribué à la fondation de la pragmatique, la branche de la linguistique qui étudie le fonctionnement social et historique du langage.

En sciences sociales, aucune recherche expérimentale n'est menée. Premièrement, parce que les phénomènes sociaux ne se répètent pas, même supposément dans les mêmes conditions de température et de pression. Deuxièmement, parce qu'il est impossible d'isoler ces variables intervenant dans la société. Ainsi, les propositions et les résultats des sciences humaines et sociales ne sont ni testables ni réfutables, au sens popperien. Ces sciences utilisent des méthodes documentaires, interprétatives, historiques ou compréhensives. Attitudes, discours, documents et études historiques sont utilisés pour tirer des conclusions qui apportent le plus de clarté possible sur ce qui s'est passé, mais sans possibilité de prédiction sur ce qui se passera. Nous comprenons et parfois même expliquons, mais nous n'établissons pas de « lois » ou de normes. Tout au plus, nous établissons des principes éthiques qui peuvent servir de paramètres pour critiquer la société actuelle et souhaiter une amélioration, mais nous sommes rarement en mesure de garantir que ces principes sont souhaitables pour chaque société ou chaque peuple.

1.3 Conditions contemporaines du savoir à Kardec

Il existe de nombreuses autres manières d'envisager les limites des paramètres positivistes pour aborder les sciences sociales, mais pour l'instant, nous nous concentrerons sur l'idée qu'il est impossible de postuler que la pensée sociale spirite soit à la hauteur du développement des sciences sociales contemporaines si elle est formulée selon les critères positivistes qui ont fondé Kardec.

S'agit-il alors d'écarter Kardec de l'étude du spiritisme ? Cet ouvrage proposerait-il alors un mode de pensée social spirite non kardéciste ? Absolument pas. Une étude sérieuse et approfondie de Kardec reste non seulement pertinente, mais indispensable à la compréhension du spiritisme, quelle que soit son école de pensée. Et ce, pour au moins deux raisons importantes. Premièrement, pour des raisons historiques : Kardec est un acte fondateur. Une tradition de pensée vigoureuse, comme le spiritisme, ne peut être comprise sans son acte fondateur. Et, deuxièmement, et plus important encore, pour des raisons épistémologiques : derrière le rationalisme positiviste de Kardec se cachaient des idées extrêmement intéressantes qui dépassaient la pensée scientifique de son époque.

Poursuivant le débat épistémologique, voyons, par exemple, comment Allan Kardec percevait la connaissance spirite, au-delà du rationalisme positiviste qui constitue une tendance forte dans la doctrine qu'il a développée. Deux piliers soutiennent l'argumentation de Kardec concernant la construction de la connaissance dans le spiritisme : l'idée de raison et le contrôle universel des enseignements des esprits (KARDEC, 2013).

L'idée de raison est le fondement des Lumières. C'est sans aucun doute le lien principal entre le spiritisme et le grand mouvement civilisateur de la modernité européenne. Et qu'est-ce que la raison, pour Kardec ? En utilisant la méthode du « scan conceptuel », qui applique la technique de la linguiste anglaise Margaret Masterman (1910-1985)[9], j'ai mené une brève étude sur le sujet. J'ai analysé qualitativement l'utilisation substantielle du mot « raison » ou « reason » dans *Le Livre des Esprits*. Pour ce faire, j'ai consulté l'édition française, publiée par l'Union Spirite Française (KARDEC, 1954), et l'édition brésilienne, publiée par la Fédération Spirite Brésilienne (KARDEC,

9 Margaret Masterman (1979) a utilisé cette procédure pour étudier le concept de « paradigme » chez Thomas Kuhn. Cette technique est applicable à tout auteur qui utilise un terme central et très important pour lui, sans toutefois se donner la peine d'en proposer une définition précise. C'est le cas du concept de « raison » chez Kardec.

2004). Pour comprendre l'« usage substantiel » du terme, les usages de ce mot dans des sens non épistémologiques ont été exclus de l'étude : tels que « motif » (raison de faire quelque chose), « fondement » (dire avec raison, avoir une raison d'être), « proportion » (être en proportion directe avec quelque chose), « avoir raison » (avoir raison), ou « avoir ou ne pas avoir de patience ou d'équilibre mental » (perdre la raison).

Kardec a utilisé le mot *raison* environ 58 fois dans le seul *Livre des Esprits*, mais n'a jamais défini le sens qu'il lui donnait. Le sens premier et primordial de « raison » est typique d'une vision psychique ou psychologique de l'esprit humain. Autrement dit, la raison est une faculté individuelle, une capacité corrélée et parallèle au « sentiment », à penser et à parvenir à des conclusions sensées et justes. C'est donc une prérogative de l'esprit humain, faillible mais mûrissant avec l'âge ou face aux tentations du monde ; avec l'évolution, elle devient un instrument d'étude humaine et, ainsi, soutenue par la science, permet de surmonter ses propres instincts, de plonger dans les mystères de l'univers, de répondre à ses propres doutes et d'être capable de reconnaître la vérité et la justice, et de rejeter les contre-vérités et les injustices. Dans un sens secondaire mais non moins important, présent dans moins d'un cinquième des cas vérifiés, la raison apparaît chez Kardec comme une forme de raisonnement logique, de son côté, qui permet de réguler les conclusions, compte tenu de la relativité des choses, et qui confère une force irréfutable aux arguments, constituant ainsi, comme indiqué dans la dernière partie de cet ouvrage, « l'argument suprême » (Kardec, 2004, p. 608), la modération qui garantit la victoire de la vérité.

À deux reprises dans cet ouvrage, Allan Kardec mentionne la raison comme synonyme de bon sens. Non seulement en raison de ce détail, mais aussi de l'ensemble des caractéristiques de son utilisation pragmatique de l'idée substantielle de raison, il est possible de situer le professeur lyonnais dans le cadre de la pensée rationaliste française, fondée par Renée Descartes (1596-1650). La pensée de Kardec est si cartésienne que, comme Descartes, il ancre l'idée de raison dans l'existence même de Dieu. La raison, dans cette conception, est donc ce qui favorise la découverte scientifique, en tant qu'événement irrévocable, car elle exprime la possibilité d'une compréhension toujours plus élevée de la loi divine, qui est universelle.

La proximité avec Descartes réside dans l'argumentation, dans l'introduction de l'idée de la relation causale avec Dieu, mais Kardec ne fait aucune référence au philosophe, tout comme il ne fait aucune référence aux grands auteurs qui semblent avoir influencé sa pensée. Ce qui surpasse Descartes dans le débat sur la raison, c'est le lien qu'il établit avec l'idée de foi. Nous avons ici un Kardec qui récupère non pas le XVIIe siècle, mais le XIIIe. Son idée n'était pas de nier la foi : il s'agissait de lui donner un fondement rationnel. Et, dans ce cas, il actualise un débat typiquement médiéval. Ce sont les scolastiques, parmi lesquels figurait l'une des figures les plus marquantes de la philosophie médiévale, saint Thomas d'Aquin (1225-1274), qui cherchèrent le plus résolument à réconcilier foi et raison. Pour Thomas d'Aquin, il n'y avait pas de contradiction entre la foi théologique et la raison philosophique, tant que la raison se tournait vers Dieu. C'est donc l'idée de la raison au service de la foi, en tant que capacité à discerner la loi morale naturelle et, ainsi, à placer consciemment l'homme rationnel au service de Dieu.

Allan Kardec, tentant lui aussi cette réconciliation, établit un concept, celui de foi raisonnée, introduit dans *L'Évangile selon le Spiritisme*, qui, dans sa formulation, actualise cette relation entre foi et raison, dans un mouvement, profondément issu des Lumières, inversant la proposition du

philosophe médiéval. Kardec commence à postuler une foi qui se met au service de la raison. Ou, littéralement, une foi raisonnée, définie comme celle qui est capable de la confronter face à face, à tous les âges de l'humanité. Ainsi, il n'est pas difficile de conclure que, même en ramenant les catégories de Dieu et de la foi à l'équation de la connaissance – que la modernité avait supprimée en abandonnant la Bible comme fondement et en réduisant la religion à une activité de croyance privée – Kardec positionne toujours la raison comme plus pertinente que la foi. La proposition du Spiritisme était clairement celle d'une doctrine philosophique et scientifique qui, traitant des morts et des esprits, entrait dans le domaine de la religion, sans pour autant vouloir la détruire ou la remplacer. Sans nier l'idée de foi, Kardec la redéfinit comme subordonnée à la raison.

Toute similitude entre cet ensemble de propositions et la tradition positiviste, qui avait pour point culminant la religion de l'humanité, n'est pas fortuite. Il existe de nombreuses similitudes entre le rationalisme kardéciste et la conception d'Auguste Comte de la raison comme guide ultime de toute connaissance, ancrée dans une conception évolutive et cumulative de la construction de la vérité par la science.

1.4 Négocier les significations avec la religion

Entre science et religion, il existe une réalité historique et une exigence contemporaine. La réalité historique est que, oui, ces traditions sont aux antipodes. C'est-à-dire que cette culture occidentale moderne qu'est la science est née et s'est construite contre la religion. C'était le dépassement du Moyen Âge, d'une condition où la raison devait se soumettre à la foi, entièrement parrainée par la bourgeoisie, cette partie de la plèbe qui s'enrichissait grâce au commerce et qui a mis fin au féodalisme puis aux monarchies absolues, et, ce faisant, a dû également renverser le clergé, dont les hautes fonctions étaient constituées par les mêmes familles nobles et royales.

La science n'a réussi que parce qu'elle a écarté Dieu de l'équation de la connaissance. Et, en ce sens, elle a réussi de manière exceptionnelle. Elle a transformé tous les horizons de la planète, reléguant la religion au rang des choix de vie individuels et privés, la privant à jamais de sa capacité à établir la vérité. La religion a lutté de toutes ses forces contre cela, mais a perdu tous ses combats. Jusqu'à ce que, avec le spiritisme et toutes les traditions spiritualistes qui ont suivi, une sorte de nouvel accord soit proposé, où la foi se soumettrait à la raison. Aujourd'hui, nombreux sont les théologiens qui soutiennent que la Bible peut être démontrée rationnellement ou scientifiquement.

Cela signifie que, d'un point de vue épistémologique, la religion et la science opéreront à jamais dans des domaines distincts. En religion, la vérité précède l'action religieuse ; c'est un principe ; et en science, elle suit l'action scientifique ; c'est un résultat. En religion, on recherche la vérité, et la vérité maintient l'identité du religieux. En science, on recherche la vérité, et la rigueur méthodologique de cette recherche est ce qui identifie le scientifique. Cette différence n'a jamais été abolie par aucune religion.

La connaissance scientifique et la croyance religieuse ne peuvent être considérées comme identiques. Le sens religieux est déductif, fondé sur des dogmes, de sorte que la notion de vérité précède le développement de la pensée et des pratiques, c'est-à-dire qu'elle est établie comme un ou plusieurs principes dont découle la religion ; tandis que la connaissance scientifique est inductive-déductive, fondée sur des critères ou des méthodes rationnels, et que la notion de vérité suit la pensée et la pratique, c'est-à-dire qu'elle est le résultat d'une démarche scientifique. La possibilité de

controverse au sein de la communauté scientifique est sans aucun doute plus grande, voire inhérente à la culture de cet environnement, ce qui n'existe ni ne peut exister dans le mouvement religieux, où la controverse ou la contestation perturbe généralement l'identité. C'est pourquoi une religion ne peut être scientifique, bien que, dans la culture contemporaine, la relation entre science et société comporte des aspects religieux, car l'acceptation des concepts et des lignes directrices scientifiques par les citoyens ordinaires ne se produit pas toujours parce que le sujet sait, mais plutôt parce qu'il a confiance dans la science ou les professionnels formés par elle savent ce qu'ils font. La relation médecin-patient en constitue un exemple typique.

La distance épistémologique entre science et religion a donc sa raison d'être. Lorsque la préoccupation centrale est la prétention à la vérité, c'est-à-dire la rationalité ou la démontrabilité d'un phénomène ou d'une explication, la science peut et doit passer outre les vérités religieuses. Nier la science dans son contenu, avec l'approbation des scientifiques, relève du négationnisme, absolument indésirable, et cela peut conduire à des tragédies, comme celles que nous avons constatées avec les conséquences des positions anti-vaccinales, lors de la pandémie qui a ravagé le monde en 2020.

Cependant, cela ne prive pas la religion de la place qui lui revient, car, comme nous l'avons dit, elle est une culture qui traite directement des questions éthiques et de la dimension des espoirs humains, domaines extrêmement pertinents de l'activité sociale qui, d'un point de vue propositionnel, ne sont pas absorbés par l'activité scientifique. La religion est et doit continuer d'être un objet d'étude des sciences, en particulier des sciences humaines et sociales, mais même ainsi, ces disciplines scientifiques n'ont aucune légitimité à attribuer des vérités aux croyances et aux attentes religieuses. En bref, la science ne répond pas à tout, et par conséquent, la place du bon sens et du sens religieux reste vivante et pertinente, pour tous les problèmes quotidiens et mystiques auxquels la méthode scientifique n'a aucune applicabilité.

Au fil du temps, la science est devenue une activité plus humble et moins prétentieuse. Au XIXe siècle, la raison était perçue comme un substitut à la foi. La religion était perçue comme une illusion, une tromperie. L'antireligiosité spirite, fortement présente au sein du groupe spirite laïc, trouve encore aujourd'hui sa source dans la suspicion scientifique envers la religion. La sociologie a appelé cela le « désenchantement du monde », terme inventé par Max Weber (2000) dans la deuxième édition de son ouvrage « L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme », pour désigner la perte du sens du sacré dans les sociétés capitalistes modernes. De cette idée est née une autre idée, celle de « sécularisation », pour désigner la perte de la centralité des institutions religieuses dans l'organisation du monde. C'est ce que l'on appelle, pour le fonctionnement de l'État, la « sécularisation », c'est-à-dire l'argument selon lequel l'État ne peut avoir aucune religion et doit être laïc. Cela a lancé le concept de religiosité dans le monde contemporain, considéré comme une activité privée, par affinité élective de citoyens libres.

Mais la vérité est que le monde n'a pas réellement perdu ses illusions. Avec toutes les connaissances scientifiques, les religions sont devenues plus plurielles et encore plus fortes dans le cœur humain. Cela s'explique par le fait que la science n'a pas réussi à répondre à de nombreuses questions fondamentales de la vie humaine, telles que la liberté, le bonheur, l'amour, la paix, la fraternité… La science n'a même pas réussi à établir l'éthique de la vie, et encore moins à donner de l'espoir à l'âme humaine…

Dans ce domaine, la religion accomplit des merveilles. Les gens aiment et haïssent, tuent et meurent pour Dieu, se sacrifient jusqu'à l'extrême pour des ordonnances et des règles religieuses, et aspirent au salut, à la lumière, à l'immortalité… On ne verra jamais personne risquer sa vie pour défendre publiquement une équation ou un postulat scientifique ; en revanche, il est fréquent de surprendre des populations entières à le faire pour défendre un reliquaire ou une tradition religieuse. Par conséquent, la science actuelle reconnaît de plus en plus ses limites et a acquis un respect croissant pour les religions. Il est plus bénéfique d'éclairer scientifiquement la religion afin qu'elle puisse accomplir son œuvre sur de meilleures bases que de continuer à tenter en vain de la bannir de la culture humaine sans rien de mieux pour la remplacer.

La position d'Allan Kardec est ambiguë concernant la relation entre spiritisme et religion. Il semble certain que, au moins pendant une certaine période de ses études, il nourrissait l'espoir de parvenir à une sorte de négociation de sens avec la religion, en particulier le christianisme (ARRIBAS, 2010 ; BARROS, 2018). Cependant, en bon penseur des Lumières, il avait tendance à être anticlérical.

Il remettait en question la hiérarchie des Églises, considérait le système cloîtré des moines et des nonnes comme égoïste, rejetait l'idée des miracles et n'acceptait pas Jésus-Christ comme une personne divine. Cela, bien sûr, l'empêchait pratiquement de recevoir le soutien des institutions religieuses chrétiennes, même si certains fidèles, y compris des prêtres, exprimaient leur sympathie pour l'idée d'une preuve scientifique de la survie après la mort.

Apparemment, l'idée de Kardec était d'offrir aux croyants les conditions pour adopter le spiritisme sans renier leurs propres croyances religieuses. Il voyait cette condition dans l'affirmation de Dieu et l'orientation du sentiment religieux vers le domaine, qu'il considérait comme universel, de la morale. Il semble clair qu'Allan Kardec recherchait des points d'unité, et non de dissension, dans les divergences culturelles de son époque. Cela me semble très typique, par exemple dans *Le Livre des Médiums*, où il prédit qu'il y aurait des spirites catholiques, bouddhistes et musulmans… la seule chose qui serait impossible serait un spirite athée…

Mais, comme le montre l'histoire, il a échoué sur ce point. Historiquement, le spiritisme est devenu une religion à part entière et, surtout au Brésil, en concurrence avec d'autres. Selon l'orientation hégémonique brésilienne, le spiritisme ne peut même pas être de l'Umbanda, même si l'on admet que l'une des principales traditions d'Umbanda au Brésil, dirigée par Zélio de Morais, est née au sein d'un centre spirite (ORTIZ, 1992). Et, aussi incroyable que cela puisse paraître, contrairement aux attentes de Kardec, il existe bel et bien des spirites athées[10].

10 Bien sûr, il ne s'agit pas d'une observation théorique, mais d'une possibilité réelle résultant de mon expérience personnelle : j'ai rencontré deux spirites convaincus qui m'ont confié ne pas croire en Dieu, mais plutôt à la survie de l'esprit après la mort, à sa communicabilité et à sa réincarnation. Pour l'un d'eux, m'a-t-il confié, les récits médiumniques montrent clairement que Dieu est introuvable après la mort, ce qui explique pourquoi l'athéisme ou l'agnosticisme sont possibles, même dans le monde spirituel. Bien que je reconnaisse qu'il s'agisse d'une exception, de telles rencontres m'ont démontré que, contrairement à ce que pensait Kardec, il est bel et bien possible d'être un spirite athée.

1.5 Kardec, un méthodologiste ?

Cette profonde insertion d'Allan Kardec dans la mentalité de son temps ne l'empêcha cependant pas de la surmonter. Et il le fait dans l'épistémologie et la méthode du spiritisme. L'un des points marquants de cette démarche de Kardec peut être traduit par une invention méthodologique, celle d'une technique de recherche qualitative spécifique, conçue pour évaluer la signification des messages médiumniques.

Les précurseurs des méthodes de recherche qualitative sont apparus aux États-Unis et en France dans la seconde moitié du XIXe siècle, avec quelques travaux journalistiques photographiques et de rares expériences en sciences sociales menées par des penseurs de l'époque qui, bien que très timidement, ont remis en question la rigueur positiviste et sa concentration sur les modèles de la physique et de la biologie. La perspective scientifique des sciences naturelles ne pouvait cacher ses limites pour décrire ce qui s'est imposé comme une évidence dans les crises que la France a traversées aux XVIIIe et XIXe siècles, aggravées par les guerres et les troubles politiques de l'époque : l'émergence des mouvements ouvriers, la souffrance sociale des travailleurs et les conditions de vie des chômeurs (BOGDAN et BIKLEN, 1994 ; LIMA, 2018). Cependant, les premiers travaux qui ont fourni un fondement épistémologique à ce type de méthodologie n'ont fait leur apparition qu'au XXe siècle.

Allan Kardec ne contestait pas la rigueur positiviste, bien qu'il ait perçu, à différents moments de son œuvre, des éléments dans les manifestations médiumniques qui, selon lui, n'étaient pas exactement compatibles avec ce modèle. Il a cependant donné à ce modèle le nom générique de « science » ou, comme dans un cas spécifique publié dans la Revue Spirite de juin 1859, de « science vulgaire ».

> Les sciences vulgaires reposent sur les propriétés de la matière, que nous pouvons manipuler à volonté ; les phénomènes qu'elle produit ont pour agents des forces matérielles. Ceux du spiritisme ont pour agents des intelligences qui possèdent leur indépendance, leur libre arbitre, et qui ne se soumettraient en aucun cas à nos caprices ; ils échappent ainsi à nos processus anatomiques et laboratoires, ainsi qu'à nos calculs, et ne relèvent donc pas de la compétence de la science proprement dite. La science s'est trompée en voulant expérimenter les esprits comme elle le ferait avec une pile voltaïque ; elle est partie d'une idée fixe, préconçue, à laquelle elle s'accroche, et veut à tout prix la relier à la nouvelle idée. Elle a échoué, et c'était inévitable, car elle a agi en se basant sur une analogie qui n'existe pas (KARDEC, 1859, p. 227).

Cependant, il a non seulement reconnu les limites de la méthode scientifique de son époque, mais a également proposé une nouvelle méthode et un nouveau fondement épistémologique, cherchant à l'adapter à l'objet scientifique qu'il avait devant lui. Les phases d'application de la méthode étaient les habituelles : recueil, classification et analyse. Pour le recueil, il a utilisé deux techniques pour accéder aux produits de la psychographie – qu'il a précisément qualifiés, avec la psychophonie, de médiumnités à « effets intellectuels » dans *Le Livre des médiums* (KARDEC, 2003, p. 265) : une technique spécifique d'analyse documentaire, sur les « dictées » des esprits ; et une technique d'entretien, par laquelle il posait des questions aux esprits et obtenait d'eux des réponses, qui pouvaient ou non être contredites, étendues ou rejetées. Il obtenait les dictées de

médiums à son service et de groupes répartis dans divers lieux (il affirme même avoir correspondu avec un millier de groupes sérieux).

Il classait ensuite les textes, les classant par sujet. L'étendue des thèmes abordés témoigne clairement de la nature exploratoire de cette recherche. Pratiquement tous les sujets intéressaient Kardec, car il supposait que les esprits sérieux provenaient d'une sphère supérieure et possédaient des connaissances supérieures à celles des humains incarnés.

Enfin, il a filtré le contenu selon trois critères :

- le contenu (où il cherchait à combiner raison et science, c'est-à-dire le bon sens et les connaissances scientifiques disponibles à l'époque) ;
- la forme (où il cherchait à reconnaître la haute réputation du communicateur, grâce à son style d'écriture, ainsi qu'à la présomption de haute moralité) ; et
- l'authenticité (un critère comparatif avec ce que l'on savait de l'esprit de son vivant, afin d'empêcher des esprits trompeurs d'usurper l'identité des personnalités nommées).

La pratique qu'il décrit est très proche des méthodes qualitatives actuelles, bien qu'appliquée aux conditions de vie quotidienne de Kardec, c'est-à-dire avec un faible degré de formalisation.

Deux détails de cette méthode méritent d'être soulignés. Le premier concerne la question du contenu, c'est-à-dire le filtrage de ce que les esprits dictaient ou répondaient. Kardec, sur ce point, prenait très au sérieux la comparaison avec la science et la raison, ou le bon sens. Le concept de foi raisonnée traduit déjà ce point de vue. Cependant, cela devient beaucoup plus clair dans la célèbre phrase qu'il écrit au point 55 du premier chapitre de *la Genèse* :

> « Marchant de pair avec le progrès, le spiritisme ne sera jamais dépassé, car si de nouvelles découvertes le démentaient sur un point, il se modifierait sur ce point. Si une nouvelle vérité était révélée, il l'accepterait » (KARDEC, 2013, p. 40).

Le deuxième détail est un point spécifique de la méthode de Kardec : l'exclusion des noms des médiums des archives. Il les considérait comme remplissant un rôle purement mécanique et que, par conséquent, publier leurs noms ne servirait qu'à satisfaire leur vanité, ce qui, selon lui, n'était ni bénéfique ni souhaitable.

Il est intéressant de noter qu'Allan Kardec n'a utilisé aucun critère quantitatif, ni même les statistiques, alors qu'elles constituaient, à son époque, le principal outil de production de connaissances scientifiques. Du début à la fin, ses recherches empiriques ont appliqué une méthodologie qualitative, dont les fondements théoriques étaient totalement inexistants à son époque, en y ajoutant des éléments techniques de son invention, dans une adaptation extraordinaire de la méthode à l'objet.

La méthode de Kardec présente des défauts importants, si l'on en juge par rapport à la méthodologie qualitative actuelle. S'il avait travaillé aujourd'hui, avec les connaissances méthodologiques dont nous disposons, il n'aurait certainement pas omis les supports, n'aurait pas écarté les communications qu'il considérait comme trompeuses ou vulgaires, n'aurait pas utilisé de

critères hautement subjectifs, tels que les jugements de style et les jugements moraux, pour sélectionner le matériel, et aurait certainement mieux documenté et décrit ses actions d'application de la recherche.

Mais il ne s'agit pas d'un scientifique professionnel ni d'un méthodologiste, mais d'un professeur français du XIXe siècle qui a développé sa propre méthode, inexistante à son époque, et qui l'a fondée sur une idée tout à fait originale : celle du « contrôle universel des enseignements des esprits ». L'épistémologie de Kardec indique explicitement un critère de vérité, qu'il appelle « universalité des enseignements des esprits », ce qui, à son tour, peut aussi être considéré comme une sorte d'anticipation d'environ un siècle de ce que, dans la seconde moitié du XXe siècle, certains philosophes allemands, s'appuyant sur un héritage philosophique déjà construit après le « tournant linguistique » de la philosophie, à commencer par Wittgenstein, ont appelé la « philosophie du discours[11] ». Cette école philosophique, également qualifiée de « consensualiste », part de l'idée que la vérité est un fait intersubjectif et non une simple dérivation logique. Autrement dit, il est admis que la vérité doit recueillir le consentement intersubjectif et non celui d'un seul sujet, supposément de droit (solipsisme méthodologique). En ce sens, le consensus serait ce qui fonderait le critère de vérité. Autrement dit : la vérité est toute proposition acceptée de manière consensuelle par des experts sur un sujet donné, dans la mesure où ils construisent ce consensus par un libre débat entre eux, par l'utilisation partagée (ou communicative) des meilleures raisons possibles.

Il nous semble clair que, sans le même raffinement philosophique, mais de manière pratique et austère, Allan Kardec était un consensualiste avant l'heure. Il soutenait que les idées apportées par les esprits garantiraient leur valeur de vérité dans la mesure où elles seraient exprimées par eux de manière consonante, à de nombreuses personnes, par différents médiums, simultanément, car il serait impossible de nier ce que chacun a vécu et compris.

En m'appuyant sur les philosophes de l'éthique du discours, en lien avec le concept d'« inter-existentialité » d'Herculano Pires, j'ai appelé ce critère, chez Kardec, « consensus inter-existentiel intersubjectif », afin de réunir les notions de publicisation des expériences médiumniques, de revue systématique fondée sur des postulats scientifiques et d'effet d'opinion publique universalisée, à laquelle Kardec a conféré le statut d'universalité.

Dans le chapitre suivant, nous analyserons plus en détail cette corrélation épistémologique.

1.6 L'indispensabilité de Kardec dans l'étude du spiritisme

Il est évident qu'Allan Kardec s'est consacré à la science et à la philosophie, même si l'on peut s'interroger sur la rigueur méthodologique avec laquelle il a mené ses recherches. Cet ouvrage s'efforce de rendre justice à ces questions, sans dévaloriser la trajectoire et les résultats de ses travaux, ni leur conférer le statut de vérité absolue. Kardec est un acte fondateur, et c'est là toute sa

11 La philosophie du discours est un mouvement philosophique créé en Allemagne dans les années 1970 par Karl Otto Apel (1922-2017) et Jürgen Habermas (1929-). Son fondement épistémologique repose sur une éthique de la communication. Ce principe repose sur le principe selon lequel, pour qu'une chose soit considérée comme vraie, elle doit être justifiée par des arguments obtenant le libre assentiment rationnel de toutes les parties concernées, c'est-à-dire par consensus (VELASCO, 2001). Dans le chapitre suivant, nous examinerons plus en détail cette tradition philosophique et ses conséquences pour la pensée kardéciste actualisée.

pertinence et, aussi, sa valeur relative, compte tenu du processus de construction du savoir et de la culture qu'il a initié.

Face aux œuvres de Kardec, le spirite progressiste est conscient d'être confronté à un acte fondateur, c'est-à-dire à un système d'idées qui a lancé les concepts initiaux et établi les premiers paramètres d'une réflexion sur le spirituel fondée sur des critères philosophiques et scientifiques rationnels, profondément ancrés dans la mentalité des Lumières de l'Europe moderne. Ces conditions sont plus que suffisantes pour rendre l'étude de Kardec indispensable à tout étudiant de ces disciplines, à tout moment de l'histoire. Il n'y a donc aucune possibilité intellectuelle, dans la pensée présentée ici, de rejeter ou de négliger la contribution de Kardec, que ce soit en raison de son importance historique ou de sa pertinence épistémologique.

Cependant, cette reconnaissance – parce qu'elle est antiphilosophique et antiscientifique par définition – n'autorise pas à considérer l'œuvre ou les idées de Kardec comme un critère de vérité, sauf dans le cadre d'attentes religieuses de nature dogmatique. La dogmatisation de Kardec est l'un des principaux torts causés aux idées spirites par le mouvement spirite conservateur et traditionnel au Brésil, précisément parce que, en contradiction flagrante avec sa propre méthode, elle sape le dialogue avec le développement scientifique, en le soumettant à la confrontation des idées fondatrices, toujours dans le but de les rétablir, favorisant ainsi un type de discussion très proche des débats théologiques.

La défense de Kardec doit se limiter à l'intégrité de ses textes et à une compréhension approfondie de ses propositions, mais non à la valeur de vérité attendue de son contenu, car celui-ci, selon ses propres recommandations méthodologiques, doit être confronté à la connaissance scientifique, à la raison de chaque époque, et doit donc être aussi changeant et évolutif que la science elle-même.

La position épistémologique de cet ouvrage repose donc sur le principe qu'il est possible de ne pas être d'accord avec Kardec, de souligner les failles de son contenu et de sa méthode, de le comprendre dans son contexte, et même de passer outre ses propositions. Cependant, il est impossible de se passer de son étude, d'ignorer son œuvre, pour comprendre le spiritisme. En tant qu'acte fondateur, Allan Kardec doit avant tout être connu et considéré, mais pas nécessairement obéi et suivi[12].

À la lecture des textes d'Allan Kardec, on se rend compte que telle n'était pas son intention. Il n'existe aucun texte du codificateur du spiritisme dans lequel il se pose en critère de vérité. Au contraire : son critère de vérité, comme nous venons de le voir, était la multiplicité des esprits, manifestée par la multiplicité des médiums, cherchant à établir une sorte de consensus entre eux, incluant l'acquiescement des scientifiques et des érudits du monde entier. Kardec concevait le

12 Au sein du mouvement spirite conservateur brésilien, une opinion répandue est que remettre en question et critiquer Kardec affaiblit le spiritisme, réduisant encore davantage un mouvement déjà minoritaire. Nous pensons le contraire. La dogmatisation d'un penseur du XIXe siècle, en dissimulant son contenu, transforme la foi raisonnée qu'il proposait en chimère et risque de rendre obsolète le projet de connaissance spirituelle qu'il proposait. Soit le spiritisme est constamment mis à jour, en phase avec l'évolution de la pensée scientifique de chaque époque, soit il sera historiquement rejeté pour cause d'obsolescence.

spiritisme comme une forme de connaissance produite par la raison et établie démocratiquement par la persuasion de sages, incarnés et désincarnés.

Il est intéressant de noter que cette idée semble relever davantage d'une « théorie » que d'une « doctrine ». En général, on appelle aujourd'hui doctrine un système clos d'idées ou de postulats utilisé pour convertir ou enseigner autrui, ou, comme en droit, pour servir de référence positive aux décisions à prendre. Quant à la théorie, elle est un système ouvert d'idées et de postulats utilisé pour expliquer ou comprendre une réalité matérielle ou sociale, et elle n'est pas exempte d'erreurs et de critiques. L'idée de doctrine renvoie à un système clos, établi et orienté vers son application. La notion de théorie désigne un ensemble systématisé de concepts ouverts à la critique et orientés vers la production de connaissances et, surtout, de questions de recherche. Une doctrine se fonde sur la foi et est généralement défendue, tandis qu'une théorie repose sur des explications raisonnables et est conçue pour être réfléchie, critiquée et reformulée rationnellement.

C'est en ce sens que cet ouvrage propose une « théorie » sociale et non une « doctrine ». En tant que théorie, ce qui est proposé ici ne prétend ni à l'universalité ni à l'hégémonie, mais vise plutôt à faire progresser la pensée sociale issue de la pensée spirite. À ce titre, il se révèle être exposé au débat, à la réfutation et à la réflexion sociale sur les questions spirituelles.

Plus encore, l'objectif de cet ouvrage est de traiter le système d'idées d'Allan Kardec comme une théorie, et non comme une doctrine, au sens traditionnel du terme. Même si le mouvement spirite traditionnel considère l'œuvre de Kardec comme une doctrine, la considérant comme un système de vérités établi et immuable, au point de l'ériger en critère de vérité et de définition de l'identité spirite elle-même, allant au-delà de la proposition de l'auteur lui-même, il n'y a aucune raison de persister dans cette erreur. La dogmatisation de Kardec, reflétée dans la notion de « doctrine », doit être brisée au nom du progrès de l'idée spirite.

En observant la réalité sociale du spiritisme aujourd'hui, contrairement à la vision progressiste d'Allan Kardec, on peut penser qu'il le percevait comme proche de ce que nous appelons théorie, même s'il le qualifiait de doctrine. Cependant, au fil de l'histoire, et particulièrement au Brésil, le spiritisme est devenu ce que le terme « doctrine » signifie. La doctrine spirite est aujourd'hui un ensemble d'idées et de principes interprétés qui sous-tendent la religion, définissent l'identité (qui est et qui n'est pas spirite) et doivent donc être constamment défendues contre les distorsions et les interprétations non autorisées. Conçu dans les termes de la science contemporaine, le spiritisme serait une théorie s'il était ou redevenait une science, une science susceptible d'être modifiée par la recherche ou de nouvelles théories.

C'est pourquoi, dans cet ouvrage, pour construire une théorie sociale, nous abordons la science et la religion, mais pas de la même manière que Kardec le proposait. Fidèle à la vision positiviste de son temps, Kardec défendait cette approche fondée sur l'hypothèse d'une vérité unique, à savoir qu'il n'existe qu'une seule vérité, qui n'est plus tenable. Dans ce parcours, nous cherchons à approfondir cette même approche de deux manières : d’une part, en considérant la religion comme un objet légitime de recherche sociale et, d’autre part, en considérant la foi comme un droit des personnes, y compris des scientifiques, qui, lorsqu’elle ne devient pas un obstacle dogmatique à la pensée critique, peut contribuer à son avancement, à condition qu’elle reste soumise à la raison – c’est-à-dire qu’elle soit une foi raisonnée (au présent, et non « raisonnée » au passé ; la foi n’a pas besoin d’être une conséquence de la raison, mais doit dialoguer avec elle).

Parlons un peu de ce sujet.

1.7 Philosophie spirite de la foi raisonnée[13]

La relation entre foi et raison fait partie du débat philosophique spirite depuis ses débuts, avec la création par Allan Kardec du concept de foi raisonnée. D'un point de vue conceptuel, une contradiction apparemment insurmontable est établie : la foi repose sur la conviction et la raison sur le doute ; il s'ensuit donc que les deux se contredisent. Or, croire et douter étant par définition des pratiques antagonistes, le concept de « foi raisonnée » constituerait une contradiction manifeste.

Chez Kardec, ce concept est présenté dans un cadre argumentatif construit pour nier une autre notion, attribuée par le professeur lyonnais aux religions dogmatiques : la « foi aveugle ». En ce sens, la foi raisonnée se rapprocherait de la « foi fondée », c'est-à-dire que l'adjectif désignant le raisonnement donnerait au sujet le sens d'un état, et non d'un processus. Autrement dit, la foi raisonnée ne serait pas à proprement parler une « foi qui raisonne », mais plutôt une foi qui a déjà raisonné pour se constituer. Cette interprétation satisfait partiellement le cadre logique de la séparation entre foi et raison : il y aurait d'abord le mouvement du raisonnement, et ce n'est qu'ensuite que la foi se constituerait.

Ce point de vue, cependant, est insatisfaisant du point de vue kardécien. Même dans ses références à la question de la foi, le codificateur a publié dans *L'Évangile selon le Spiritisme* un axiome devenu célèbre dans les cercles doctrinaux spirites : « La foi inébranlable est seule celle qui peut affronter la raison, face à face, à toutes les époques de l'humanité » (KARDEC, 2013, p. 256). Dans cette proposition, Allan Kardec nous conduit à une perception historique et procédurale du phénomène de la croyance, délimitant, avec la rigueur qui le caractérise, le caractère spécifique et profondément novateur de la foi spirite.

Dans ce contexte, la foi – la qualité qui la rendrait inébranlable – serait non seulement celle qui est constituée par un mouvement de prise de décision rationnelle, mais aussi celle qui se maintient dans un régime de rationalité continue, incluant cette exigence dans l'exercice même de la foi. La nécessaire réconciliation, dans ce cas, entre les concepts de foi et de raison serait réalisée par le passage du raisonnement logique au raisonnement dialectique : les contraires, au lieu de s'exclure, se complètent et s'unissent dans l'explication de la réalité.

Dans ce cadre, la foi spirite forme un couple dialectique indissociable avec la raison spirite. Cette idée signifie que la croyance spirite est fondamentalement une foi qui admet le doute et coexiste avec lui en permanence. Il s'agit donc d'une foi ouverte et dialogique, prête à modifier ses propres opinions ou l'objet de sa manifestation en tant que croyance, tant que les conditions du libre exercice de la raison sont remplies. En revanche, la raison spirite constitue un doute fondé sur la foi, capable de mettre en lumière les soupçons naturels de rationalité sans prétention sceptique ou scientifique, et qui, surtout, est disposée à admettre la croyance et la confiance en des contenus sur lesquels la raison n'a pas encore adopté une position de connaissance et de vérification. Cette composition donne naissance à ce qu'Herculano Pires a justement appelé le « fidéisme critique ».

Après ces considérations philosophiques, il convient de réfléchir de manière pragmatique. Tous les spirites d'aujourd'hui ne comprennent pas ce que signifie cette dimension du concept de foi

13 Cet extrait reproduit un court article de moi, publié en 2001 par Ipepe (SIGNATES, 2001).

raisonnée. Il n'est pas rare d'imaginer que raisonner revient à rationaliser, c'est-à-dire à se référer à la raison comme prétexte pour justifier un dogme, transformant ainsi l'argument rationnel en argument idéologique (au sens négatif, comme une fausse conception de la réalité, fondée uniquement sur des critères d'identité religieuse), une attitude qui ne peut en aucun cas être justifiée dans la proposition de Kardec. La foi raisonnée n'est donc pas la même que la foi rationalisée (d'autant plus que toutes les formes de foi peuvent être classées dans cette dernière catégorie).

Parmi les différentes conceptions valables de la rationalité en philosophie, nous pensons que la notion de « raison communicative » ou de « raison consensuelle », proposée par le philosophe allemand Jürgen Habermas, correspond le mieux au concept de foi raisonnée de Kardec. Pour ce penseur, la rationalité existe dès lors qu'un dialogue s'établit entre les interlocuteurs, et la vérification pratique de ce consensus serait la démonstration même de l'existence de la rationalité. Autrement dit : la raison est un dialogue efficace.

Pour Kardec, la foi raisonnée est une foi en contact permanent avec la raison, c'est-à-dire qu'elle recherche constamment une connaissance plus vaste, argumente et se questionne. À cette fin, la foi spirite doit être reconstruite en permanence par le dialogue avec les diverses formes de connaissance, notamment dans l'interaction entre la connaissance humaine, qu'elle soit scientifique, philosophique ou expérientielle, et la connaissance spirituelle, issue de l'interlocution médiumnique. Voilà donc, en termes spirites, la raison communicative, un mouvement de construction de croyances fondé sur le dialogue et, par conséquent, capable de « faire face à la raison, face à face, à toute époque de l'humanité ».

Les spirites ne peuvent donc renoncer à aucun moment à la possibilité de dialoguer, non seulement avec les esprits, mais aussi et surtout avec les diverses formes de connaissance humaine, notamment philosophique et scientifique. La foi spirite doit être une foi en perpétuel renouvellement, une foi toujours renouvelée, toujours reconstruite. Sinon, elle retombera malheureusement dans un nouveau type de foi aveugle : celle qui se contente de faire semblant de voir. En ce sens, lorsque la foi entre en conflit avec la raison, le spirite, pour se conformer à la recommandation méthodologique d'Allan Kardec, doit s'en tenir à la raison ; mais, dans ce que la raison ne peut saisir, il est tout à fait légitime de conserver la foi. Ou, enfin : le spiritisme peut être une religion, à condition de ne pas se dogmatiser. Et c'est là le grand défi des spirites.

1.8 Impératif de dépasser l'épistémologie des sciences naturelles

Il serait réconfortant que l'idée que les principes spirites expriment des lois universelles soit vraie. Il serait beaucoup plus simple de penser et de décider au sein du spiritisme. Nous n'aurions pas besoin des sciences sociales, économiques, politiques et psychologiques, et nous n'aurions pas eu tous les débats qui ont transformé la connaissance tout au long du XXe siècle. Si cela était vrai, nous n'aurions pas surmonté l'épistémologie positiviste du XIXe siècle.

En d'autres termes, ces idées ne sont respectables aujourd'hui que parce qu'elles sont devenues une croyance et qu'elles sous-tendent une religion. Les religions existent pour offrir aux êtres humains non pas la connaissance, mais un lieu de vie sûr, protégé et stable pour y vivre. C'est la religion, et non la science, qui nous donne un Dieu qui contrôle toutes choses dans l'Univers, qui nous aime inconditionnellement, qui garantit la justice, quels que soient nos combats pour elle, et

qui nous rendra un jour heureux, quoi qu'il arrive. La religion est légitime parce que ces espoirs humains sont profondément légitimes.

Malheureusement, la science ne nous offre pas cela. Mieux que les sciences naturelles, les sciences sociales, nous offrent pourtant la possibilité de critiquer la société dans laquelle nous vivons, en nous appuyant sur des valeurs telles que la démocratie, la justice sociale, l'égalité et la citoyenneté. Cependant, contrairement à ce que l'on pensait au XIXe siècle, y compris aujourd'hui dans le spiritisme, les études de sociologie, d'anthropologie ou d'histoire humaine – cet immense réservoir de connaissances produites au cours des deux derniers siècles – ne permettent pas de parler de lois universelles.

Au contraire, ces études et recherches ont clairement démontré que toute société ayant adopté ce type de pensée utilisait en réalité sa propre culture comme un moyen de nier les autres, de s'imposer aux autres, de les dévaloriser et de les exterminer. Aujourd'hui, nous ne doutons pas que la morale que Kardec considérait comme universelle était la morale bourgeoise européenne de son époque, et ce pour la simple raison que non seulement lui, mais aussi les intellectuels spirites du XXe siècle considéraient les religions noires comme des cultes primitifs, bestiaux et arriérés, impossibles à confondre avec une doctrine née en France. Le plus grand philosophe spirite du XXe siècle, Herculano Pires, sur lequel s'appuie cet ouvrage pour tisser le concept de consensus intersubjectif et inter-existentiel, a commis cette erreur.

Il ne s'agit cependant pas de porter un jugement moral sur lui et d'autres penseurs. Herculano Pires l'a fait parce que le spiritisme ne lui offrait pas la base d'un débat social et historique cohérent. Le système d'idées du spiritisme, malheureusement, n'a pas suivi le rythme des progrès de la science.

Ainsi, les spirites peuvent, en toute légitimité religieuse, exiger le retour et l'acceptation de l'idée de Kardec selon laquelle il existe des lois universelles applicables à la vie et aux relations humaines en société. Cependant, pour se faire, il est nécessaire de nier la science de notre temps. Peut-on nier la connaissance scientifique ? Oui, beaucoup le font. Mais une question brûlante demeure : est-il légitime de le faire au sein du spiritisme ?

Cet ouvrage part donc du principe que l'aspect méthodologique de l'œuvre de Kardec est plus important que le contenu qu'elle présente. Entre dogmatiser le contenu et suivre la méthode, il est préférable de s'en tenir à la méthode, même si cela conduit à en contester le contenu.

Quoi qu'il en soit, la méthode de Kardec n'était en aucun cas dogmatique ; au contraire, c'est une position qui met en avant le développement de la connaissance spirite, en interaction constante avec les avancées scientifiques. C'est la raison confrontée, face à face, à chaque époque de l'humanité. En ce sens, il est important de souligner qu'aucun texte dans les écrits de Kardec ne revendique le rôle de critère de la vérité spirite. Si cela est vrai, il semble logique de penser que la dogmatisation des idées de Kardec contredit frontalement sa méthode. C'est pourquoi, pour dogmatiser le contenu de Kardec, il faut le renier dans la méthode.

1.9 Le spiritisme est-il supérieur à la science ?

Lors des débats qui ont précédé la rédaction de cet ouvrage, l'auteur s'est heurté à plusieurs reprises à une objection fondée sur un extrait du *Livre des Esprits* : « La science, à proprement

parler, est donc, en tant que science, incompétente pour se prononcer sur la question du spiritisme : elle n'a pas à s'en occuper, et quel que soit son jugement, favorable ou non, il ne peut avoir aucun poids. (...) Vous voyez donc que le spiritisme ne relève pas de la science. » (KARDEC, 2004, p. 39). L'argument des débatteurs, fondé sur cet extrait, est que le spiritisme constitue une science au-dessus de la science des humains, raison pour laquelle la remise en question des concepts spirites à partir de raisons scientifiques – considérées comme « matérialistes » par présomption, impliquant que cette étiquette est un défaut incurable des origines – serait inconsistante et inappropriée. Puisque le spiritisme étudie l'esprit et les sciences, non, l'objet de la connaissance spirite transcende le scientifique et le laisse autonome par rapport à tout ce que les sciences peuvent avoir à dire sur les thèmes spirites.

Allan Kardec publia ce point en 1857, dans son premier ouvrage. Dix ans plus tard, en 1868, dans le livre *La Genèse*, l'un des textes directement épistémologiques du codificateur, il allait adopter une position beaucoup plus claire et plus catégorique :

> « Un dernier caractère de la révélation spirite, et qui ressort des conditions mêmes dans lesquelles elle est faite, c'est que, s'appuyant sur des faits, elle est et ne peut être qu'essentiellement progressive, comme toutes les sciences d'observation [...] marchant avec le progrès, [le spiritisme] ne sera jamais débordé, parce que, si de nouvelles découvertes lui démontraient qu'il est dans l'erreur sur un point, il se modifierait sur ce point ; si une nouvelle vérité se révèle, il l'accepte » (KARDEC, 2010, p. 54).

L'idée de la supériorité du spiritisme sur la science n'est pas nécessairement négationniste, mais elle est assurément religieuse. Il fait partie de la culture religieuse, dans certains cas, de croire que ses croyances sont supérieures à la connaissance scientifique, et peut-être même, dans certains cas, d'avoir raison, dans ce qui ne constitue que l'opinion sceptique des scientifiques, même si elle semble découler de leurs propres connaissances. L'athéisme et l'agnosticisme[14], par exemple, peuvent être considérés comme des dérivés des racines et des préférences matérialistes de l'activité scientifique, mais à proprement parler, ils ne devraient être considérés que comme des hypothèses raisonnables, compte tenu des croyances théistes des religions en général, à égalité, par exemple, avec les hypothèses spirites de survie après la mort, de communicabilité et de réincarnation de l'esprit. On peut même affirmer que des phénomènes tels que la médiumnité et la réincarnation sont des hypothèses encore plus rationnelles que l'athéisme, puisqu'ils peuvent constituer des objets de recherche scientifique valable, alors que l'existence ou non de Dieu est moins accessible à la méthode scientifique. Ou, pour reprendre les termes de Popper, la réincarnation et la médiumnité sont plus réfutables que l'existence de Dieu. Cependant, lorsque la croyance spirite et la connaissance scientifique sont en conflit direct, s'en tenir à la première peut être considéré comme une attitude négationniste et, du point de vue du dogme spirite lui-même, incorrecte, puisque Kardec recommande explicitement au spiritisme de toujours s'appuyer sur les conclusions scientifiques pour rester à jour. La foi spirite doit donc s'efforcer d'être rationnelle, et l'un des moyens d'y parvenir est de s'adapter aux connaissances scientifiques de son époque, en ne conservant ses convictions que dans des domaines extérieurs aux propositions scientifiques.

14 Ici, l'athéisme est considéré comme la croyance en l'inexistence de Dieu, et l'agnosticisme comme l'indifférence à la question de l'existence de Dieu. L'athée « sait » que Dieu n'existe pas ; l'agnostique répond « je ne sais pas » face à cette question, adoptant une attitude indifférente.

Le spiritisme est donc un projet de dialogue ambitieux et difficile entre le sens religieux et la connaissance philosophique et scientifique, examinant les conséquences éthiques de cette relation. C'est pourquoi le processus de dogmatisation du spiritisme, qui a été au cœur de l'institutionnalisation historique qu'il a subie au Brésil et que nous aborderons dans le troisième chapitre de ce livre, constitue un grave problème épistémologique, auquel les spirites doivent faire face et qu'ils doivent résoudre, car il ne s'aligne même pas sur le projet spirite originel lui-même.

1.10 Science et spiritualité

Ni la science n'est exclusivement rationnelle, ni l'idée de spiritualité n'est dénuée de scientificité. La science a le devoir d'être, en effet, majoritairement rationnelle, sinon elle cesse d'être science, car la recherche de la vérité représente pour cette activité un engagement plus grand que pour toute autre. La science est une activité qui recherche constamment ses propres erreurs.

Et elle se trompe parce qu'elle est une activité humaine, une activité professionnelle comme les autres. La science n'est pas l'occupation des génies. Le Géo Trouvetou des bandes dessinées Disney est un mythe. Les génies, comme Einstein, sont très rares et n'existent pas seulement dans le monde scientifique… Le monde universitaire ne compte pas plus de génies que les autres professions. Un bon scientifique n'en sait pas plus sur son métier qu'un bon maçon n'en sait sur l'art de poser des briques. De même, tous les médiums spirites ne sont pas Chico Xavier. Des études en sociologie et en anthropologie des sciences montrent que la communauté scientifique se comporte comme une tribu, qu'il s'agit d'un domaine où règnent des luttes de pouvoir, que certains scientifiques falsifient les résultats, que des recherches mal menées, voire trompeuses, sont menées. Tout cela existe. Mais, malgré tout, l'activité scientifique est vouée à la recherche de la vérité, et les résultats sont visibles par tous. On pourrait même dire qu'une grande partie du rejet de la connaissance spirituelle par les scientifiques relève du préjugé. Oui, car il est impossible d'être contre quelque chose, en science, sans l'étudier. Et nombreux sont ceux qui s'y opposent sans l'avoir jamais étudié. Mais, bien sûr, il existe aussi beaucoup de pseudosciences dans le domaine des spiritualités… ce rejet est donc en partie justifié.

Il n'est donc pas nécessaire d'opposer rationalité et spiritualité, surtout s'il s'agit de la rationalité des sciences humaines et sociales, si l'on utilise des méthodes historiques et compréhensives. En réalité, le terme « spiritualité » est de plus en plus utilisé par les spécialistes des religions, notamment pour rendre compte du phénomène récent des personnes religieuses sans religion, les « désinstitutionnalisées ».

Le spiritisme est un rejeton spiritualiste du rationalisme des Lumières. Adopté avec enthousiasme à ses débuts, dans la seconde moitié du XIXe siècle, il a été complètement abandonné au début du XXe siècle, devenant une religion traditionnelle et conservatrice au Brésil. Aujourd'hui, il est confronté à l'angoisse de retrouver le dialogue perdu avec la meilleure rationalité scientifique de son temps, en particulier celle qui est devenue la tradition des sciences humaines et sociales, pratiquement inexistante à l'époque de Kardec et avec laquelle il n'a jamais dialogué tout au long du XXe siècle.

En bref, la science a progressé, mais pas le spiritisme. Ce handicap constitue le défi actuel. Dans le chapitre suivant, nous poursuivrons l'analyse de la méthode et de l'épistémologie de Kardec afin d'approfondir la question de l'autorité universelle des enseignements des esprits, en l'actualisant

dans une perspective consensualiste et en indiquant les positions épistémiques auxquelles cette idée conduit pour la construction de la pensée sociale spirite contemporaine.

2. LE CONSENSUS INTERSUBJECTIF INTEREXISTENTIEL

Dans le chapitre précédent, nous avons exploré la question de la connaissance et de la méthode dans le spiritisme. Nous avons brièvement étudié le développement de la pensée scientifique du XIXe au XXe siècle, cherchant à démontrer que l'épistémologie des sciences sociales diffère de celle des sciences naturelles. Nous avons ensuite formulé quelques propositions épistémologiques relatives à la notion de foi raisonnée et aux relations entre science, religion et spiritualité.

Le débat sur la méthodologie de Kardec ressort ici, le positionnant comme un précurseur des méthodes qualitatives et démontrant que, bien que bien placé à son époque et ayant commis quelques erreurs méthodologiques, il a dépassé les limites du positivisme de son époque en définissant un critère de vérité qu'il a appelé « contrôle universel de l'enseignement des esprits » (CUEE).

Dans ce chapitre, nous cherchons à actualiser la notion de CUEE en proposant le concept de « consensus intersubjectif et inter-existentiel ». En résumé, nous expliquerons simplement ce concept, en cherchant à clarifier les avancées théoriques et épistémologiques qu'il apporte, puis nous formulerons les conséquences de cette notion pour la construction de la pensée sociale à partir du paradigme du spiritisme. Ce chapitre poursuit donc le débat épistémologique, mais en cherchant à approfondir les questions liées à la pensée sociale.

2.1 Le consensualisme comme théorie de la vérité

Le consensus est un concept philosophique lié aux théories dites cohérentistes de la vérité, ou à la théorie de la vérité comme cohérence. Bien sûr, ce n'est pas la seule, ni la meilleure des théories de la vérité, mais c'est une théorie qui nous permet de considérer les conditions sociales de la connaissance et, surtout, de nous rapprocher de la pensée de Kardec. Le consensus, en ce sens, se produit lorsque tous s'accordent sur un contenu de discours, et ce pour de bonnes raisons, en utilisant leur propre raison.

L'idée d'intersubjectivité est également liée à ce courant philosophique. Elle signifie, avant tout, que la vérité n'est pas la raison solitaire de quelqu'un, mais quelque chose de partagé, d'expérimenté mutuellement. En ce sens, le consensualisme vise à surmonter le solipsisme méthodologique inhérent à la notion logique de vérité, en tant que résultat garanti d'un jeu argumentatif logiquement valide et cohérent, qui fonde l'idée que quelqu'un, seul, peut avoir raison, indépendamment du jugement ou de la participation argumentative d'autrui.

Ancrer l'étude de la vérité dans une théorie cohérentiste signifie que la vérité est un attribut du langage. Seul le concept de vérité peut s'appliquer aux choses dites et dans une situation de dialogue. Ainsi, un objet, comme une chaise ou la lune, n'est ni vrai ni faux, mais plutôt quelque chose qui est dit à leur sujet. La notion d'intersubjectivité indique également que la vérité est quelque chose de culturel et de partagé ; autrement dit, la vérité est ce que les personnes intéressées ou spécialisées dans un sujet conviennent qu'elle est.

Le risque de penser ainsi est de tomber dans le relativisme. Si le consensus est une idée suffisante pour garantir la vérité, ce qui est vrai pour un groupe peut ne pas l'être pour un autre, et

les deux vérités peuvent avoir la même valeur épistémique. Autrement dit, affirmer que la Terre est ronde ou plate serait une vérité équivalente.

Bien sûr, ce n'est pas le cas, et c'est là qu'intervient l'éthique de la philosophie consensuelle : pour qu'une chose soit considérée comme consensuelle, elle doit obéir à certaines règles. Tout d'abord, elle doit être le fruit d'un libre débat entre les personnes intéressées ou expertes du sujet. Elle ne peut être imposée. Cela signifie que si une personne ou un groupe a une opinion différente, il doit être libre de se convaincre lui-même et de se questionner mutuellement. L'absence de consensus laisse planer le doute sur la possibilité rationnelle de la vérité.

Deuxièmement, ces parties prenantes doivent interagir d'une manière qui réponde à des présupposés fondamentaux : être clair dans ses propos, dire la vérité, faire confiance aux autres pour dire la vérité et se respecter mutuellement. Ou, en termes philosophiques : intelligibilité, vérité, véracité et rectitude normative. Ce sont les principes de la rationalité communicative, formulés par le philosophe allemand Jürgen Habermas (1989).

Le relativisme serait le chacun pour soi, chacun pense ce qu'il veut, et c'est tout. Le consensualisme ne raisonne pas ainsi : il croit en la capacité humaine à rechercher la vérité, tout en sachant qu'elle ne sera jamais définitive ni absolue, et à parvenir à un consensus à son sujet.

Il convient de noter que l'idée de Kardec d'un accord universel dans les enseignements des esprits était une idée très avancée pour son époque, car, au XIXe siècle, la pensée philosophique s'appuyait encore sur la théorie dite de la correspondance, ou, mieux encore, sur la théorie de la vérité comme correspondance. Autrement dit, elle s'appuyait sur le positivisme, selon lequel la vérité est ce qui correspond aux faits, aux choses, et cette théorie avait fait ses preuves dans les sciences naturelles, pour lesquelles la notion de fait est plutôt restreinte. Au XIXe siècle, rares étaient ceux qui doutaient qu'une science de la société devait adopter la même approche, ce qui, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, n'a pas fonctionné.

2.2 Du contrôle universel au consensus interexistentiel

Conscient, comme nous l'avons vu, qu'il était impossible d'aborder les phénomènes médiumniques de manière exclusivement positiviste, comme s'il s'agissait de piles voltaïques, Kardec a non seulement anticipé les implications de la méthodologie qualitative et proposé une approche originale, anticipant des éléments de consensualisme philosophique, mais a également ajouté à sa formulation épistémologique la participation nécessaire des esprits eux-mêmes, ceux que l'on appelle les morts. Sans le dire explicitement, ou peut-être même sans le savoir, il a introduit une variable de sociologie de la connaissance dans sa formulation épistémologique.

Contrairement à tous les autres chercheurs médiumniques de son époque, qui se consacraient à l'investigation positive de l'authenticité des phénomènes médiumniques mais se limitaient à la recherche de preuves de l'existence factuelle des morts, Allan Kardec a cherché à établir une relation de connaissance avec ceux dont la médiumnité permettait la communication.

Cette caractéristique de la pensée kardécienne est également cohérente avec l'éthique consensualiste, car les philosophes de cette école ancrent la notion de connaissance dans la notion d'intersubjectivité. Autrement dit, ils soutiennent que toute connaissance possible se construit dans

la relation entre les sujets, et non de manière monologique, par l'un ou l'autre. La nouveauté spirite réside donc dans l'inclusion des morts dans cette intersubjectivité. Il s'agit donc d'une intersubjectivité spécifique qui mérite d'être prise en compte dans une philosophie de la connaissance liée au spiritisme.

Sans entrer directement dans le débat épistémologique, mais en restant dans le champ ontologique de la discussion philosophique, c'est le philosophe spirite Herculano Pires (1914-1979) qui a développé la notion philosophique la plus cohérente pour décrire ce type de relation. Inspiré par l'existentialisme et critiquant directement la formulation de Jean-Paul Sartre (1905-1980), Pires (1999) a proposé, dans sa thèse de licence en philosophie intitulée « Être et Sérénité », le concept intéressant d'inter-existence.

L'idée d'« existence » prend sa source dans la pensée heideggerienne. Heidegger (1889-1976) est le grand philosophe qui a théorisé l'être jeté dans le monde, l'« Être-là » ou, en allemand, le « Dasein ». Avec ce concept, Heidegger produit une ontologie complexe[15] fondée sur l'idée de l'humanité comme un être formé par elle-même, son temps, son contexte et tout ce qui l'entoure.

À partir de cette idée, Sartre formule la notion d'« existence » comme une condition qui précède l'« essence ». Autrement dit, pour cet auteur, la condition d'être est la réalité que l'homme expérimente, et non quelque chose de diaphane ou d'abstrait. L'homme dans la vie, en ce sens, est un « projet », quelqu'un lancé dans l'expérience de devenir constamment ce qu'il n'est pas encore. L'homme est un devenir, en constante transformation, tourné vers l'avenir. Cependant, pour Sartre, ce projet est interrompu par la mort. La mort, donc, comme fin, comme néant, est le grand défi humain. Ou, comme le dit Heidegger dans son œuvre majeure, « Être et Temps » : « la mort est la possibilité la plus propre au Dasein » (Heidegger, 1989, p. 307).

Réfutant cette notion d'existence sans essence, interrompue par la mort, Herculano Pires propose, en s'appuyant sur le spiritisme, l'idée d'« inter-existence », c'est-à-dire celle d'un être dont l'existence n'est pas interrompue par la mort, mais capable de migrer entre différents modes d'existence par la réincarnation.

Pour Herculano, l'inter-existence est constituée par la multiplicité des existences. De là, il produit une philosophie imprégnée des espoirs qui manquent à Sartre, c'est-à-dire dépourvue des idées d'angoisse et de nausée propres à la condition humaine.

Le concept d'inter-existence est ontologique, mais il est possible, en s'appuyant sur un fondement sociologique de la connaissance, de le traiter épistémologiquement. Ce qui, chez Pires, est une condition d'être du sujet, qui vise à rendre compte de la condition interdimensionnelle de l'esprit individuel, nous proposons de l'identifier à une relation, dans une perspective intersubjective. Il s'agit donc d'une extension du concept d'inter-existence, chez Herculano Pires, à la notion d'inter-existentialité, définie comme étant la « condition sociale de l'être inter-existant ». En termes philosophiques, l'idée est d'opérer un léger glissement dans la philosophie heideggerienne, d'une centralité ontologique dans le Dasein à une centralité inter-subjectiviste chez

15 L'ontologie est une branche de la philosophie, celle qui étudie ce qu'est l'être. En ce sens, elle diffère de la gnoséologie (ou épistémologie, au sens large), qui étudie la connaissance de l'être, et de l'éthique, qui cherche à étudier rationnellement les règles morales inscrites dans les relations entre les êtres.

le Mitsein. En français, de « l'être-là » à « l'être-avec », c'est-à-dire sans abandonner l'idée d'être jeté dans le monde, nous mettons l'accent sur l'être en relation, l'être-avec-l'autre, afin de lui donner une valeur épistémologique, c'est-à-dire d'identifier les conditions relationnelles de la production de la connaissance spirite.

L'une des critiques pertinentes que nous avons reçues portait sur le concept d'inter-existentialité. Pourquoi ne pas conserver l'idée d'existence chez Sartre, en contestant uniquement la notion de mort comme limite, comme l'a fait Herculano Pires ? La réponse à cela réside dans notre intérêt à échapper, sans aucune intention péjorative, au débat ontologique, en intégrant une dimension sociale à l'épistémologie spirite.

Il est vrai que la notion d'inter-existence a un fondement existentialiste. Il s'agit donc d'un débat ontologique et ne peut donc être directement transposé à la discussion sociologique, mais on ne peut nier que la notion sartrienne, comme l'être heideggerien, a pour fondement le « monde », c'est-à-dire la réalité sociale concrète. Être-là, c'est être projeté dans le monde, dans sa temporalité ; c'est-à-dire être social, et cela est inscrit dans son ontologie. Et l'« existence », chez Sartre, précède l'essence précisément en raison de son ancrage dans le temps et l'espace de l'histoire et de la société. Ainsi, la notion d'existence chez Heidegger et Sartre, non seulement ne rejette pas la vision sociale de l'étant, mais l'intègre au débat ontologique. Autrement dit, il ne s'agit donc pas d'une interprétation limitée à la sociologie ou au monde des relations, mais plutôt inscrite comme constitutive de la nature même de l'être.

Ainsi, avec la notion dérivée de l'inter-existentialité (et non directement celle d'interexistence, créée par Herculano Pires, qui cherche à entreprendre une théorisation non liée à l'ontologie, mais renvoyant au domaine de la théorie sociale), l'objectif est d'établir une condition spécifique de l'intersubjectivité, établie par la présence spirituelle (au sens heideggérien) de l'être dans plusieurs dimensions – et non pas seulement ou nécessairement deux, comme le supposait Herculano Pires. En termes ontologiques et sociaux, il me semble donc que l'idée d'interexistentialité reste valable, comme condition à la fois de l'être et de la relation – pouvant même avancer vers une indissociabilité de ces dimensions, qui ne se distinguent que par les sphères de la connaissance (philosophie et sciences sociales).

Dans ce cas, ce n'est pas la notion de mort qui nous intéresse, mais celle de vie et, en ce sens, nous rejoignons Pires dans sa réfutation de Sartre. L'expérience de la mort est centrale chez Heidegger et assumée comme telle par Sartre, car elle constitue la finitude elle-même, condition ontologique de la négation absolue. C'est là qu'intervient la réfutation fondamentale d'Herculano Pires : avec le dépassement de la mort comme finitude, la centralité revient à l'épisode de la vie, concrètement définie comme « existence » (vie insérée et définie dans les conditions de spatialité et de temporalité sociales), mais non pas d'une quelconque existence, mais d'une condition d'existence qui suppose des dimensions diverses (que les auteurs en question ne pouvaient pas prendre en compte). Or, puisque cette « existence » ou, plus précisément, cette « situation sociale » n'est pas unique, mais plurielle, dans un régime de chevauchement dimensionnel, il s'agit bien d'une « inter-existence », d'un point de vue ontologique, et qui, en termes sociaux, représente une « condition d'existence multidimensionnelle », ou une « inter-existentialité ».

Le débat sur l'« Être-là » en terme philosophique ou sociologique ne porte que sur une démarcation épistémologique, et non sur une essentialité conceptuelle. Chez Heidegger, il s'agit

indéniablement d'une notion ontologique et, par conséquent, relevant du débat philosophique. Cependant, il est relativement simple de comprendre que l'être jeté dans le monde et sa temporalité peut être considéré, sans l'ombre d'un doute, comme un être social et historique, dont l'existence est conditionnée par des facteurs qui transcendent une ontologie individualiste. Un être-là est nécessairement un être-avec, et l'expérience de la mortalité ne fait que radicaliser cette condition essentielle. Il n'est donc pas possible, sauf pour des raisons de rigueur démarcationnelle, d'interdire la transposition conceptuelle des notions heideggeriennes à d'éventuelles conséquences sociologiques, anthropologiques ou historiques, tant que les dimensions d'approche de ces sphères de connaissance sont respectées. La notion de subjectivité diffère de celle d'intersubjectivité, car elles concernent des mondes existentiels différents : le premier, celui de l'intimité, et le second, celui de la communication. Les êtres humains concrets vivent sans aucun doute simultanément dans ces deux mondes et dans le monde objectif, celui des choses. La disjonction est donc conceptuelle.

Le concept d'« existence », tout comme celui d'« inter-existence », concerne tous ces mondes, qui sont des mondes de perception et d'expérience. L'existence (physique) et l'inter-existence (physique et autre) sont à la fois des expériences objectives, subjectives et intersubjectives. Objectivité, subjectivité et intersubjectivité concernent les diverses expériences existentielles issues des différentes dimensions de la manifestation de la vie.

Que signifie « exister » ? Être dans le monde, être projeté dans le temps historique et l'espace social, comme une condition qui précède, au sens où elle détermine, l'essence de l'être. En d'autres termes : personne n'« est » d'abord, puis n'« existe » dans le monde. Nous existons tous dans le monde.

Or, s'il est légitime de supposer que ce que nous appelons « monde » est multiple, c'est-à-dire qu'il se manifeste dans plusieurs dimensions et que ces dimensions se chevauchent selon des régimes de différences, et ne constituent donc pas une dimension unique de l'existence, il serait également correct d'affirmer que chacune de ces dimensions manifeste socialement et historiquement un type de « manière d'exister ». Il s'agit donc d'une manière d'être au monde, ou, mieux encore, chaque dimension établit un espace social et un temps historique qui lui sont propres.

En termes spirites, cela signifie qu'« être vivant ou incarné » constitue une expérience sociale, culturelle et historique différente d'« être mort ou désincarné ». Cependant, ces dimensions ne sont pas déconnectées – sinon, la réincarnation et la médiumnité seraient impossibles – et il est légitime de supposer, au sein du spiritisme, que le phénomène de la vie et même celui de l'individualité sont simultanément présents dans ces différentes dimensions de l'existence. C'est cette interaction qui permet à Herculano Pires de parler d'interexistence.

Il existe également une autre conséquence extrêmement pertinente pour le développement de la théorie sociale spirite, ancrée dans l'idée d'inter-existentialité : la multidimensionnalité de la vie, qui se révèle comme multicorporéité. La notion de multicorporéité, appliquée ou inspirée par la pensée heideggerienne, pourrait constituer une pluralisation de l'être. L'Être est projeté dans des mondes pluriels, il n'est donné dans aucun d'eux et, en même temps, se constitue dans chacun d'eux, de manière conflictuelle. Intersubjectif dès le départ, il est constitué de langages propres à toutes ces dimensions, comme un Mitsein pluriel. Nous aborderons ce sujet au chapitre 6.

Sur la base de ce raisonnement, l'objectif est d'élargir le spectre des possibilités interprétatives, en donnant une dimension épistémologique à ce concept spécifique. La combinaison de la notion de vérité comme construction communicationnelle, dans les conditions d'intersubjectivité (typiques de tout champ philosophique, scientifique ou social), avec cette idée d'inter-existentialité, nous a conduits à passer du simpliste CUEE à la notion de Consensus Intersubjectif et Inter-Existentiel.

Il est important de préciser, d'emblée, qu'il ne s'agit pas d'une simple appellation pour la même chose. Il s'agit d'une mise à jour non seulement des mots, mais aussi des concepts et, surtout, de la conception. Autrement dit, nous poursuivons la perspective de Kardec, mais nous avançons.

2.3 Rupture avec l'idéologie de la pureté doctrinale

Ce n'est un secret pour aucun spirite ayant étudié l'œuvre de Kardec que l'idée d'un contrôle universel des enseignements des esprits présupposait une séparation nette entre la pensée des esprits désincarnés et celle des esprits incarnés, ou entre les esprits et les humains. Autrement dit, en énonçant le concept de contrôle universel des enseignements des esprits, par le mot « esprits », il faisait référence aux communicateurs désincarnés, considérés comme supérieurs, et seulement à eux. Ceci est énoncé littéralement au point 13 du premier chapitre de la Genèse, lorsque Kardec déclare :

> Par sa nature, la révélation spirite a un double caractère : elle tient à la fois de la révélation divine et de la révélation scientifique. Elle tient de la première, en ce que son avènement est providentiel, et non le résultat de l'initiative et d'un dessein prémédité de l'homme ; que les points fondamentaux de la doctrine sont le fait de l'enseignement donné par **les Esprits chargés par Dieu d'éclairer les hommes sur des choses qu'ils ignoraient**, qu'ils ne pouvaient apprendre par eux-mêmes, et qu'il leur importe connaître, aujourd'hui qu'ils sont murs pour les comprendre. Elle tient de la seconde, en ce que cet enseignement n'est le privilège d'aucun individu, mais qu'il est donné à tout le monde par la même voie ; que ceux qui le transmettent et ceux qui le reçoivent ne sont point des êtres *passifs*, dispensés du travail d'observation et de recherche ; qu'ils ne font point abnégation de leur jugement et de leur libre arbitre ; que le contrôle ne leur est point interdit, mais au contraire recommandé ; enfin, que la doctrine n'a point été *dictée de toutes pièces ni imposée à la croyance aveugle* ; qu'elle est déduite par le travail de l'homme, de l'observation des faits que les Esprits mettent sous ses yeux, et des instructions qu'ils lui donnent, instructions qu'il étudie, commente, compare, et dont il tire lui-même les conséquences et les applications. *En un mot, ce qui caractérise la révélation spirite, c'est que la source en est divine, que l'initiative appartient aux Esprits, et que l'élaboration est le fait du travail de l'homme.* (KARDEC, 2013, p. 20). (**souligné par nous**)

On peut tirer deux corollaires de ce fragment de Kardec, qui consolident sa pensée sur le contrôle universel : premièrement, l'idée que la connaissance spirite est une construction mutuelle ; les esprits apportent des idées et des principes, et les humains les développent et les appliquent, après les avoir, bien sûr, passés au crible de la raison. Deuxièmement, l'attribution du caractère divin aux idées issues du monde spirituel, car elles sont l'expression de lois éternelles et immuables.

Il faut admettre que cette séparation est typique des religions, bien que le spiritisme la formule différemment. Cette typicité réside dans la distinction entre le divin et l'humain, relégués dans le monde spirituel et le monde matériel, comme une manière de penser le sacré et le profane. C'est sur

cette division que les théologies fondent l'idée que les textes sacrés, envoyés par Dieu ou par des entités supérieures, contiennent la vérité pure et, par conséquent, ne peuvent être touchés, sous peine de profanation. Autrement dit, ce qui vient de Dieu est vrai en soi et ne doit donc pas être remis en question. Ce caractère d'incommunicabilité est précisément le sens du dogme : ce qui ne peut être remis en question, discuté, sous peine de rupture identitaire ou de perte du droit de participer à la communauté religieuse, c'est-à-dire d'excommunication.

C'est également le fondement de l'idée de « pureté doctrinale », répandue dans le mouvement spirite traditionnel, dans un contexte de préoccupation exacerbée pour l'identité du spiritisme (LEX, 1988). Puisque la doctrine est d'origine divine, son contenu est pur et vrai, laissant aux hommes le soin de l'étudier, de la comprendre et de la suivre. Une vigilance idéologique stricte doit être exercée sur le mouvement, afin qu'il ne soit pas altéré, déformé ou profané. Car la doctrine est pure et parfaite, et les hommes sont impurs et imparfaits.

D'un point de vue épistémologique, cette séparation entre la pensée des esprits, inscrite dans les textes fondamentaux, et la pensée des hommes, dont la seule responsabilité est l'élaboration et l'application de ce qui a été dicté par les esprits, signifie une rupture entre le système de pensée et la pensée sur le système. Et cela, face aux connaissances contemporaines, n'est plus tenable. Et pourquoi pas ? Car depuis que la philosophie du langage a été transformée par le deuxième ouvrage de Wiitgenstein (1999), « Recherches philosophiques », et a donné lieu au développement de la pragmatique dans les sciences du langage, on sait que les signes n'ont pas de sens en eux-mêmes, que les significations sont attribuées par l'usage qui en est fait. Autrement dit, lire et comprendre ce qui est lu ne consiste pas à recevoir un message, mais à produire du sens. Dans l'interaction entre les personnes, médiatisée par le langage, nous pouvons transmettre des signaux matériels : des sons et des images. Mais nous ne pouvons pas transmettre le sens de ces signes[16]. Pour qu'il y ait communication, pour qu'il y ait compréhension, le locuteur doit s'appuyer sur la capacité d'interprétation de son interlocuteur. Et chacun le fait en fonction du contexte dans lequel il s'insère : il doit participer à la même communauté linguistique, c'est-à-dire parler la même langue ; ils doivent avoir un minimum d'expérience personnelle d'apprentissage tout au long de leur vie pour pouvoir interpréter les mots et les concepts ; et ainsi de suite. C'est précisément pour cette raison que chaque personne aura une compréhension relativement différente de ce qui est présenté ici, car il n'y a pas de transmission de contenu, mais plutôt un partage de signes symboliques, avec de multiples productions d'interprétations, dont les contenus seront similaires, mais jamais coïncidents. Et, même si c'est le cas, rien ne garantit que cela se produira.

Tout comme écrire ou enseigner consiste à produire du sens, à s'engager dans des processus de signification et de production de sens ; lire, écouter ou apprendre consiste également à recevoir le sens émis. Par conséquent, le modèle émetteur-récepteur, cette idée selon laquelle la communication est la transmission d'un message d'un émetteur à un récepteur, par l'intermédiaire d'un média, ne

16 Ici, le « sens » est considéré comme la direction donnée au sens dans le processus de communication, ce qui, dans une relation linguistique, est altéré ou déplacé par les processus d'interprétation. Ainsi, même s'il existe une similitude de sens entre un mot (si quelqu'un dit « rouge », il est peu probable que le locuteur pense à quelque chose de bleu), il peut y avoir une divergence dans le sens donné par l'auditeur (on pourrait comprendre « rouge foncé » ou « carmin » ; ou, plus complexe encore, on pourrait, par exemple, parler de « sang » ou de « Noël »), le contexte spécifiant généralement les possibilités de ce décalage.

s'applique qu'aux machines, mais pas aux êtres humains. Un ordinateur peut copier un fichier d'un autre ordinateur s'ils sont connectés. Mais les êtres humains, lorsqu'ils conversent, ne copient pas de fichiers entre eux. Au moment où vous lisez ce texte, aucun sens ne s'en dégage et ne pénètre votre esprit.

C'est vous qui donnez un sens à ce que vous lisez, et vous le faites en vous basant sur les connaissances acquises tout au long de votre vie et sur les éléments symboliques construits par la culture dans laquelle vous baignez. Telle est la grande tragédie des religions et doctrines dogmatiques et traditionnelles. Le sacré est une production de sens à partir du profane. La séparation même entre sacré et profane est une œuvre profane. Dieu n'est pas dans les textes sacrés. Dieu est dans ceux qui les écrivent et, à chaque instant, dans ceux qui les lisent.

2.4 Rupture avec la séparation entre doctrine et mouvement

Qu'est-ce que cela signifie pour les études que nous menons sur la connaissance spirite ? Cela signifie simplement que le spiritisme est et ne peut être que ce que nous, incarnés et désincarnés, croyons qu'il est. C'est cette préoccupation commune, fondée sur nos réalités et nos préoccupations, qui donne son sens au spiritisme. Par conséquent, il n'y a pas de spiritisme sans spirites. Ou, plus précisément : il n'y a pas de spiritisme sans esprits spirites. Compte tenu de la philosophie contemporaine du langage et de la science linguistique, il est impossible de maintenir la séparation entre ce que les spirites considèrent comme doctrine et le mouvement qui les unit pour la défendre. La doctrine est aussi pure que le mouvement peut l'être, car ce qu'ils appellent doctrine n'est rien d'autre que leur interprétation de ce qu'ils ont lu dans les livres originaux.

Les spirites ont le spiritisme qui est capable de penser. C'est par la pensée que naît le spiritisme. Si nous évoluons et modifions qui nous sommes et ce que nous pensons, le spiritisme évolue avec nous, par l'amélioration de notre pensée. Le grand philosophe autodidacte et franc-maçon spirite français Léon Denis, dans l'introduction de son livre *Dans l'invisible*, a forgé une phrase que je considère comme immortelle, bien que différente du contexte dans lequel il l'a prononcée : « Le spiritisme sera ce que les hommes en feront » (DENIS, s.d., p. 6).

Denis l'a écrite pour protester contre ce qu'il appelait la dégradation de la volonté divine lorsqu'elle est touchée par l'humanité. En vérité, elle exprime la seule possibilité de connaissance. S'il existe une volonté divine hors de nos possibilités de connaissance, nous n'y aurons jamais accès, si ce n'est à travers le prisme de nos possibilités.

C'est pourquoi l'idée de pureté doctrinale constitue une idéologie, au sens marxiste du terme, car elle repose sur une conception erronée de la réalité spirite. L'intérêt à préserver la pureté de la doctrine spirite n'est rien d'autre qu'une tentative de faire prévaloir une certaine interprétation du spiritisme. Il s'agit d'un enjeu politique, et non épistémique. C'est une lutte pour l'hégémonie. C'est de pouvoir symbolique qu'il est question, et non de savoir. Ce n'est donc pas un hasard si l'ouvrage spirite le plus représentatif défendant cette idéologie, la brochure *Pureza doutrinária* [Pureté doctrinale] d'Ary Lex (1988), fonde tout le débat sur un point central : la définition de l'identité, c'est-à-dire ce qui est et ce qui n'est pas spirite et, par conséquent, qui peut ou non se revendiquer comme tel. Cet ouvrage défend sans équivoque la supériorité du spiritisme sur toutes les autres religions et formes de savoir et nie toute interculturalité autre que la soumission des idées, des pratiques et des traditions à l'interprétation spirite considérée comme vraie. Il est remarquable qu'il

insiste fortement sur le rejet des cultures religieuses d'origine africaine ou afro-brésilienne, prédominantes chez tous les intellectuels spirites du XXe siècle.

La contradiction épistémologique est flagrante. S'agissant d'un mouvement de nature dogmatique, la prétention à préserver une prétendue pureté doctrinale contredit directement l'aspect évolutionniste du spiritisme, formulant une conception étrange selon laquelle tout dans l'univers évolue, sauf le spiritisme. De toute évidence, cette conception n'est pas explicitement énoncée parmi les défenseurs de la pureté doctrinale, puisqu'ils admettent en réalité que le spiritisme peut évoluer, à condition que cette évolution soit initiée par des esprits supérieurs. Nous verrons cependant dans les chapitres suivants que les conditions pour que cela se produise dans le spiritisme contemporain ne sont pas réunies. Tout « esprit supérieur » qui tenterait une telle démarche serait immédiatement rejeté comme « pseudo-sage » ou « trompeur », car le défenseur de la pureté doctrinale n'admettrait que le développement d'idées qui ne contredisent en rien Kardec ni son interprétation de ses œuvres.

2.5 Le consensus intersubjectif inter-existentiel n'est pas une méthode

Une position épistémologiquement pertinente est que la notion de vérité comme consensus, appliquée à la mentalité spirite ou, plus précisément, au consensus intersubjectif et inter-existentiel, n'est pas et ne peut pas être une méthode. À l'instar du CUEE, ce concept représente un critère de vérité qui dépasse l'idéologie de la pureté doctrinale précisément en rompant avec le dogmatisme et en le remplaçant par l'hypothèse d'un large débat relatif à la connaissance spirite. Ainsi, le mode de construction de la connaissance dans le spiritisme se rapproche des modes scientifiques et philosophiques de production de la connaissance.

En n'attribuant pas le statut de méthode à cette notion, nous opérons une limite importante, conférée à la notion de consensus des esprits : le risque de la transformer en objectif social ou institutionnel, ce qui pourrait laisser croire que le succès de l'entreprise de connaissance spirite consisterait à éliminer la diversité des approches.

Il est donc important de ne jamais perdre de vue une vision dialectique du consensus intersubjectif et inter-existentiel. En d'autres termes, nous ne pouvons, ni n'avons besoin, à aucun moment de l'expérience historique ni dans aucun contexte social, viser à produire une société de consensus. Cela ne serait possible que par une dictature sanglante, et même alors, nous n'aurions que l'esclavage des corps (ce qui n'est ni une mince affaire ni moins tragique), mais pas des âmes et de leurs pensées. Ou, en termes de pouvoir symbolique, un retour indésirable au concept de pureté doctrinale.

La philosophie du discours, en choisissant le consensus comme critère de vérité, n'établit aucune nécessité ni aucun déterminisme quant à la réalisation effective de cette exigence par toute relation. Le consensus n'est qu'une démonstration pragmatique de rationalité, que les philosophes de ce courant considèrent eux-mêmes comme extrêmement rare. Lorsqu'il se produit, disent-ils, c'est parce que la dissidence était suffisante, c'est-à-dire que le désaccord était si important pour les interlocuteurs qu'ils n'ont pas abandonné la conversation et se sont investis dans des arguments, jusqu'à ce qu'ils aient convaincu ou soient convaincus de quelque chose. En d'autres termes, la dissidence est la règle sociale et même une condition de la poursuite du discours, mais le consensus,

aussi difficile et rare soit-il, est la démonstration factuelle que l'intersubjectivité qui s'est produite était rationnelle.

Ainsi, l'idée d'un consensus intersubjectif et inter-existentiel n'est pas une utopie, car elle ne constitue ni un pronostic, ni une méthode, ni un objectif. Il s'agit simplement d'un critère rationnel de vérité, c'est-à-dire que la vérité, quelle qu'elle soit, est établie dès qu'il y a consensus sur quelque chose. S'il n'y en a pas, le débat continue et les vérités contestées restent en suspens, toujours sujettes à discussion.

La dissidence est fondamentale et inaliénable dans l'expérience sociale, et cela s'applique également au mouvement spirite. **Le spiritisme est et sera multiple et diversifié, pour être riche.** Il n'est pas recommandé de travailler avec les attentes traditionnelles d'un spiritisme unique et unifié, fermé à la diversité, à moins que quelque chose ne soit problématique dans les relations entre les spirites et entre eux et le savoir produit par la société.

Pour s'en rendre compte, il suffit d'observer le tort que l'idéologie de la pureté doctrinale a causé au mouvement spirite brésilien. Elle l'a transformé en une religion traditionnelle et conservatrice, nourrissant des préjugés contre ceux qui pensent ou contestent, même s'ils sont eux aussi passionnés par Kardec. Elle a transformé les communications médiumniques en échanges absolument médiocres, où l'on passe des décennies à assister à des réunions médiumniques sans rien apprendre de nouveau, pas même sur la médiumnité elle-même. Elle a transformé les médiums publics en orateurs prétentieux, des célébrités dévouées à déplacer les foules et à dispenser des règles morales, n'apportant que peu de connaissances, comme c'est le cas typique de Divaldo Franco, qui, bien que coordinateur d'une œuvre sociale apparemment digne d'éloges, en raison de son statut d'orateur prétentieux, orienté vers les émotions de son public, n'apporte pratiquement rien de pertinent à la construction d'un savoir spirite adapté à la mentalité contemporaine.

Non. Le consensus est un critère de vérité. C'est simplement une façon de comprendre qu'il n'existe pas de vérités définitives ou absolues. C'est pourquoi il est important d'investir dans la recherche de la compréhension : une compréhension scientifique et rationnelle, grâce à laquelle, lorsque nous parvenons à nous mettre d'accord sur quelque chose, nous considérons ce contenu comme une vérité, jusqu'à ce qu'un nouveau désaccord nous fasse réfléchir. Sans vérités définitives, sans l'idée de lois divines ancrée dans nos esprits, nous sommes toujours ouverts et disponibles à de meilleures notions, à condition qu'elles soient scientifiquement et philosophiquement fondées, et également accessibles à la critique sereine et sérieuse de tout penseur rigoureux intéressé par le sujet.

Une dernière objection possible concerne les possibilités et les risques du relativisme dans la manière de penser un spiritisme pluriel et dialogique. Cette possibilité existera si et quand le débat théorique se réduit à une simple dispute d'opinions, résultant de la perte à la fois de la recherche du consensus intersubjectif et inter-existentiel et du paramètre scientifique comme mesure méthodologique de la connaissance. Il est donc important de rester attentif à l'objectif de produire une connaissance spirite cohérente, avec humilité, sans prétendre à une vérité absolue. Pour cela, il faut entretenir le dialogue avec d'autres formes d'interprétation et, surtout, être conscient que quelque chose peut toujours, d'une manière ou d'une autre, être erroné ou nécessiter une rectification, un remplacement ou une mise à jour. Ce qui doit unir les esprits spirites dans cette construction, ce n'est pas une connaissance établie, à accepter comme un dogme identitaire, comme

le fait le spiritisme traditionnel, mais plutôt l'intérêt commun pour la recherche rationnelle et dialogique de la connaissance spirituelle, ancrée dans ce que nous avons de meilleur en termes de méthode et de connaissance à chaque époque.

N'étant pas une méthode, mais une proposition épistémologique, l'idée de consensus intersubjectif et inter-existentiel ne vise pas à indiquer une pratique spécifique, ni un objectif à atteindre, mais plutôt un critère de vérité, ou une référence épistémologique pour déterminer la vérité spirite et, le cas échéant, son caractère provisoire. Cela signifie, en définitive, que pour qu'une vérité soit maintenue en spiritisme, il est nécessaire de naviguer librement et rationnellement dans le débat au sein de la sphère publique spirite, incarnée et désincarnée. L'hypothèse sur laquelle nous travaillons, dans cette théorisation initiale, est que, pour cette raison, il y aura toujours plusieurs « vérités » spirites en débat argumentatif ou expérientiel, qui devront être mises en débat à la recherche de ce qui pourrait constituer un consensus, et que plus elles y parviendront, plus elles acquerront le statut de vérité. Il est important de souligner, en ce sens, qu'une vérité imposée ou dogmatisée n'a pas le pouvoir, en ce sens, de se constituer en consensus, car sa légitimité ne s'acquiert pas par une intersubjectivité libre et dialogique. Ceci nous renvoie directement à une sociologie critique de la connaissance spirite.

2.6 Le spiritisme comme théorie des esprits spirites

La pureté doctrinale est non seulement un concept illégitime, car elle représente une dispute politique exclusive sur l'identité spirite, mais aussi une notion erronée, car elle repose sur une hypothèse qui n'est pas vraie, compte tenu des connaissances actuelles des sciences du langage. Le sens du spiritisme ne réside pas dans les textes, mais dans l'interprétation qui en est faite, car il n'est pas de lecture ni de compréhension qui ne soit interprétative.

Cette observation nous amène à une deuxième conséquence qui impacte directement l'épistémologie du spiritisme : la nécessité d'admettre un degré significatif d'incommunicabilité entre les esprits désincarnés et incarnés, face à des réalités différentes. Toute description que les esprits font de leur monde ne peut être comprise qu'à partir de notre monde. Cela fait de la doctrine spirite autant la nôtre que la leur, une connaissance produite conjointement. Il n'y a pas moyen d'être différent. Cela tend à faire de la doctrine spirite bien plus la nôtre que la leur. Ou, ce qui nous semble plus approprié, qu'elle est une connaissance produite par eux et par nous, simultanément. Tout simplement parce qu'il ne peut en être autrement.

Allan Kardec l'avait envisagé lorsqu'il a formulé la double nature de la révélation spirite. Visionnaire, il avait compris que des esprits désincarnés révéleraient des idées constituées de lois immortelles et immuables. Cependant, en homme de son temps, il croyait qu'il appartenait à l'humanité de filtrer et d'élaborer ces idées, garantissant ainsi une vérité éternelle et immuable. Comme il le dit lui-même au chapitre 1 de la Genèse :

> *Le caractère essentiel de la révélation divine est celui de l'éternelle vérité. Toute révélation entachée d'erreur ou sujette à changement ne peut émaner de Dieu* (KARDEC, 2013, p. 19).

À ce stade, il n'est même pas nécessaire de dire qu'il n'existe pas de vérité divine, éternelle et immuable. Ce qu'il est impératif d'admettre, compte tenu de la science de notre époque, c'est que, si

une telle vérité existe, nous n'y avons pas accès, nous ne pouvons la connaître, car notre contexte n'est pas celui de sens et de significations qui soient éternels ou immuables. Et, par conséquent, si une telle chose existe, ce n'est pas du spiritisme, car nous y avons accès et pouvons en tirer de la connaissance.

C'est pourquoi la meilleure façon, ou la plus spirite, d'envisager la connaissance spirite est de la concevoir comme **une théorie des esprits**, formulée par des esprits. Mais non par des esprits désincarnés, mais par tous les esprits spirites, incarnés et désincarnés. La théorie spirite est – et ne peut qu'être – une pensée partagée.

De plus, il s'agira évidemment d'une théorie des esprits spirites. Il existe donc une position supplémentaire : l'admission que, même dans le monde spirituel, diverses croyances religieuses persistent, comme celles que nous trouvons ici. Sinon, il n'y aurait pas d'esprits catholiques, protestants, juifs, ni même athées, comme l'a rapporté Kardec lui-même. Il existe donc bien des esprits spirites. Si cela est vrai, il ne semble pas que les esprits, incarnés ou désincarnés, liés à d'autres identités religieuses, soient nécessairement intéressés ou se sentent autorisés à établir des concepts spécifiquement spirites, même s'ils se montrent disponibles au dialogue avec les adeptes du spiritisme.

Cela témoigne également de l'acceptation sereine que le spiritisme spécifie sa propre façon de penser les réalités spirituelles, inscrite dans l'histoire et la société occidentale, et ne peut donc maintenir, comme ce fut le cas sous l'inspiration positiviste de l'époque de Kardec, cette interprétation comme la seule ou la meilleure possible. Même si les spécialistes du spiritisme, incarnés comme désincarnés, peuvent revendiquer l'universalité de certains principes ou postulats, cette inflexion ne peut être présupposée épistémologiquement sans une prétention arrogante quant aux possibilités de la connaissance spirite. C'est parce que la coexistence pacifique et intelligente avec la pluralité est une chose que nous envisageons, même pour la discussion interne de la théorie spirite.

Nous verrons dans le chapitre suivant que le spiritisme religieux traditionnel au Brésil a fonctionné de manière singulière, soucieux de la possibilité de pluraliser la pensée spirite, sur la base d'une politique dite d'« unification », qui, en pratique, a conduit à l'intégration de la pensée spirite par l'hégémonie d'une interprétation et l'exclusion consécutive des autres. Cela n'a cependant pas entraîné l'extinction de la pluralité des interprétations, et aujourd'hui, d'importants courants remettent même en question la nature religieuse du spiritisme, rendu hégémonique par ce processus. L'hégémonie de la pensée religieuse a transformé le spiritisme en un courant culturel totalement différent de celui qui prévalait dans la France de Kardec, très proche de la culture catholique brésilienne, pieux, mais ancré dans les plus hautes couches de la société, indifférent aux conflits découlant du développement des connaissances scientifiques et philosophiques et totalement réticent au débat social. De toute évidence, l'idée d'un spiritisme pluriel vise à rompre avec les dogmatismes qu'implique cette conception et à retrouver l'intelligence dialogique des spirites avec la science et le monde spirituel.

Ainsi, il est historiquement et sociologiquement correct d'admettre que ceux qui s'intéressent au spiritisme, à ses concepts et à ses postulats, sont des spirites. Par conséquent, le consensus spirite intersubjectif et inter-existentiel sera nécessairement établi par les spirites, comme c'est le cas pour toute autre école philosophique, mouvement idéologique ou confession religieuse. Allan Kardec

n'envisageait certainement pas cela car, contrairement à la réalité sociale et historique de ce qu'est devenu le spiritisme, il le percevait comme une connaissance universelle qui s'imposerait à toutes les croyances par la force naturelle des choses.

Tout comme nous le faisons avec Kardec, il est impératif de procéder avec des affirmations spirituelles. Lisez-les en vous appuyant sur les meilleures connaissances disponibles, afin d'établir des paramètres rationnels et critiques qui dépassent la simple controverse doctrinale, sans tomber dans le dogmatisme, même à l'égard des ouvrages fondamentaux, et relativisez-les dans le contexte historique dans lequel ils ont été écrits. Toutes les études sur les produits médiumniques indiquent que ni la médiumnité ni le monde spirituel n'existent en dehors de leurs contextes culturels, sociaux et historiques respectifs. Les êtres incarnés et désincarnés recherchent, réfléchissent et théorisent probablement ensemble. Cela corrobore fortement la thèse selon laquelle le spiritisme est une théorie des esprits – incarnés et désincarnés. Une relativisation de la thèse selon laquelle les esprits désincarnés en savent beaucoup plus que nous ou, s'ils en savent, ils ne se révèlent pas au-delà de ce que nous savons, devrait nous aider à assumer notre propre responsabilité dans la construction de la connaissance spirite.

Le spiritisme n'est pas un « désincarnationnisme », c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'une théorie du désincarné, mais des esprits, de tous les esprits, ou du moins de ceux qui s'intéressent à la connaissance spirite. Ainsi, le consensus intersubjectif spirite doit être inter-existentiel, dans toute sa plénitude.

Si cette façon de penser est correcte, elle nous oblige à rectifier le critère de vérité d'Allan Kardec. Nous devons sortir de cette cage de fer constituée par la séparation entre la connaissance du monde spirituel, pure et vraie, et la connaissance humaine, soumise et simplement élaborative. Nous devons briser la distinction entre sacré et profane.

En fait, non seulement le spiritisme, mais les doctrines spiritualistes en général, rompent déjà, d'une certaine manière, avec cette séparation. Chacune à sa manière, les religions et philosophies spiritualistes conçoivent un monde spirituel comme une réalité en constante intégration au monde matériel humain. Le spiritisme lui-même opère, très clairement, deux mouvements intégrateurs entre ces réalités : d’une part, la banalisation des esprits, c’est-à-dire que les désincarnés ne sont que des hommes sans corps de chair, que la différence entre notre monde et le leur réside simplement dans la fréquence de la matière, échappant à notre perception, et, comme l’affirme la célèbre question 459 du Livre des Esprits, que les esprits influencent nos pensées et nos actions bien plus que nous ne l’imaginons, ce qui nous conduit à croire qu’ils font partie de notre quotidien et non d’un monde diaphane, mystérieux et séparé.

D’autre part, le spiritisme promeut la spiritualisation du quotidien, c’est-à-dire qu’il considère la vie dans le monde, ignorée par les religions traditionnelles en raison de l’attachement aux choses matérielles ou même de certaines formes de tabous ou de préjugés, comme une part importante du voyage de l’esprit, qui s’enrichit avec l’apprentissage et l’expérience. Pour les religions et philosophies spiritualistes, qui ne sont pas des religions de salut mais plutôt d'illumination, l'esprit et la matière, le monde spirituel et le monde matériel, sont des aspects d'une même réalité.

Le sacré et le profane sont donc des éléments intégrés et non séparés. Le monde spirituel n'est pas un monde distinct, mais intimement lié au monde humain, bien qu'inaccessible en dehors de

certains « modèles d'échange », que l'on peut diviser en deux types : les modèles de déplacement, qui se produisent dans les épisodes de désincarnation et de réincarnation, et les modèles de communication, que l'on retrouve dans différentes formes de médiumnité. Dans un prochain chapitre, nous reviendrons sur ce sujet, car il est essentiel pour l'élaboration d'une théorie sociale fondée sur la connaissance spirite.

2.7 Vers une sociologie critique de la connaissance spirite

En rompant avec la séparation dogmatique entre le monde spirituel et le monde humain, c'est-à-dire en admettant que les deux mondes sont également humains, bien que dans des contextes différents, il devient pertinent d'appliquer ce principe à nos modes de production de connaissances. Nous devons alors considérer les auteurs et penseurs incarnés et désincarnés selon les mêmes paramètres, même si nous tenons naturellement compte des différences de leurs expériences.

Et quels paramètres ? Ceux du débat intellectuel, avec comparaison scientifique, et de la recherche scientifique, récupérant les effets intellectuels de la médiumnité, selon les critères des méthodologies contemporaines. Dans chaque domaine scientifique disponible, l'avancement des théories et des méthodes doit être mis en dialogue avec les objectifs du spiritisme, afin d'opérer, autant que possible, en deux mouvements : l'un pour actualiser la pensée spirite, l'autre pour contribuer à la pensée scientifique.

Il est important de souligner d'emblée que, sans le premier mouvement, le second ne sera pas possible. Ainsi, en établissant le principe selon lequel toute connaissance spirite a été, est et sera produite par des esprits spirites, incarnés et désincarnés, le spiritisme commence à fonctionner comme une école de pensée. Produit par des esprits spirites, fondé sur les critères philosophiques et scientifiques les plus rigoureux, et avec pour objectif actuel de progresser vers une pensée sociale et politique adaptée à la mentalité spirite, il devient essentiel de commencer par une sociologie de la connaissance spirite, c'est-à-dire par une étude critique des modalités, des possibilités et des limites par lesquelles les spirites ont produit et diffusé la connaissance spirite tout au long de leur histoire.

En d'autres termes, nous devons amorcer la théorisation sociale par une critique du mouvement spirite, car c'est lui qui définit, favorise, maintient ou transforme la connaissance spirite en ce qu'elle est, à chaque moment historique. Et ce sera le sujet du prochain chapitre.

PARTIE II – SPIRITISME ET THÉORIE SOCIALE

3. SOCIOLOGIE CRITIQUE DU SPIRITISME BRÉSILIEN

Dans les chapitres précédents, nous avons exploré la question de la connaissance et de la méthode dans le spiritisme. En ce sens, nous avons cherché à démontrer que l'épistémologie des sciences sociales ne peut être la même que celle des sciences naturelles, à positionner la méthodologie de Kardec comme précurseur des méthodes qualitatives et à actualiser l'idée de vérité dans le spiritisme comme un « consensus intersubjectif et inter-existentiel » dont tous les esprits spirites font partie, soulignant ainsi l'importance des fondements d'une sociologie de la connaissance spirite.

Dans ce chapitre, l'objectif est d'examiner les transformations subies par le projet spirite, de Kardec en France à nos jours au Brésil, afin d'identifier les changements qui ont marqué la conception hégémonique de la connaissance spirite.

Le point de départ est la compréhension que toute théorisation sociale fondée sur la pensée spirite doit commencer par une critique sociale et historique du spiritisme, car c'est l'un des moyens les plus évidents de surmonter la disjonction entre « doctrine » et « mouvement ». Le Spiritisme étant l'état d'esprit du mouvement spirite, il est raisonnable de chercher dans l'histoire et dans la compréhension des contextes qu'il a traversés, les raisons pour lesquelles le Spiritisme est devenu ce qu'il est aujourd'hui, tant en termes d'état d'esprit que d'expérience sociale.

3.1 Originalités chez Kardec

La première caractéristique historique fut la transformation qu'Allan Kardec apporta dans la manière dont les grands pays occidentaux percevaient le phénomène médiumnique, alors en vogue. Selon l'écrivain spirite Arthur Conan Doyle (1859-1930), célèbre créateur de Sherlock Holmes, dans son ouvrage méticuleux *Histoire du spiritisme* (DOYLE, 1978), le premier signe de présence d'esprits provenait de Swedenborg au tournant du XVIe et du XVIIe siècle. Cependant, la communication concrète, avec la création d'une sorte de code télégraphique, fut le coup frappé à la porte de la maison des sœurs Fox à Hydesville, un petit village de l'État de New York, aux États-Unis, en mars 1848, lorsqu'un communicateur se révéla pour la première fois être l'esprit d'une personne décédée. L'affaire des sœurs Fox fit la une des journaux nationaux et, quatre ans plus tard, en 1852, des missionnaires du mouvement connu sous le nom de « spiritisme moderne » débarquaient déjà en Écosse et en Angleterre, apportant livres, journaux et médiums. L'engouement pour la table tournante gagna rapidement toute l'Europe, tel un jeu de société (WEISBERG, 2011 ; DEL PRIORE, 2014).

Allan Kardec fut le premier à systématiser la notion d'esprits et, comme mentionné dans les chapitres précédents, il le fit en adaptant sa méthodologie au phénomène et en publiant plusieurs ouvrages qui devinrent des références pour expliquer ce qui se passait. Le succès du *Livre des Esprits* fut fulgurant[17]. Des dizaines d'éditions furent publiées, et le professeur Rivail, jusqu'alors auteur de quelques manuels, devint une figure centrale du débat sur les esprits, lu par des personnes de toutes les classes sociales, des ouvriers à l'empereur Napoléon III, avec qui il tint plusieurs

17 Conan Doyle rapporte que « Le Livre des Esprits », publié en 1856, « a connu un grand succès. Plus de vingt éditions ont été publiées, et l'« Édition révisée », parue en 1857, est devenue l'ouvrage de référence de la philosophie spirite en France » (DOYLE, 1978, p. 394).

colloques au Palais des Tuileries. Pour soutenir ses recherches, Kardec fonda la Société parisienne d'Études Spirites et créa la Revue Spirite.

Cette Société n'avait rien à voir avec ce que l'on appelle le Centre Spirite au Brésil. C'était une société fermée, à l'accès exclusif de ses membres, et elle se consacrait à la recherche expérimentale sur la médiumnité, dans une perspective totalement différente de la perspective anglo-saxonne, qui centralisait les phénomènes, notamment ceux que, dans la classification de Kardec, on appelait les « effets physiques ».

Kardec considérait ces phénomènes comme insignifiants, raison pour laquelle seuls les esprits inférieurs s'en occupaient. Il concentra son attention sur le produit de la médiumnité à « effets intellectuels » : la psychophonie et, plus particulièrement, la psychographie. Alors que les Anglais cherchaient encore à prouver l'existence et l'authenticité du phénomène, Kardec surmonta cette difficulté et alla plus loin, élaborant une théorie psychologique et morale fondée sur les idées partagées par les esprits communicants, le positionnant comme un missionnaire, agent d'une transformation sociale profonde et inévitable.

3.2 Déclin du spiritisme européen

Pendant soixante ans, jusqu'à la deuxième décennie du XXe siècle, le spiritisme a fait fureur en Europe, et plus particulièrement en France. Les anthropologues Marion Aubrée (1942-) et François Laplantine (1943-), dans leur ouvrage *La Table, le Livre et les Esprits* (AUBRÉE et LAPLANTINE, [1990] 2009), relatent que c'est peu après la mort de Léon Denis que l'acceptation du spiritisme a connu un déclin brutal et rapide. Ce sont ces deux anthropologues français qui expliqueront ce qui s'est passé de manière plus contextualisée. D'après les analyses de ces auteurs, on pouvait distinguer trois types de discrédit lancés contre le spiritisme à cette époque :

Premièrement, il s'agissait du discrédit de la religion. L'Église catholique, encore très puissante en Europe, a continué à attaquer le spiritisme tout au long de cette période, l'accusant de nécromancie et de culte des démons. Mais cela ne suffirait pas à entraîner le spiritisme dans son déclin, l'Église elle-même connaissant déjà son propre déclin sous l'effet de l'avancée du libéralisme et des Lumières.

S'ensuivit un deuxième discrédit : celui de l'opinion publique, né de la multiplication des scandales de fraudes impliquant des médiums et des phénomènes, à commencer par celui qui toucha le noyau dur du groupe qui poursuivit l'œuvre de Kardec, dirigé par Pierre-Gaëtan Leymarie (1827-1901), et qui impliqua le parquet français, qui l'accusa et le condamna pour fraude présumée dans des photographies spirites. Les personnes impliquées dans cette accusation étaient, à l'époque, ardemment défendues par les spirites, mais, tout au long de cette période, les faux médiums et les charlatans ne furent pas rares, ce qui éroda progressivement la crédibilité de l'idée spirite. Aujourd'hui encore, nombreux sont ceux qui disent que Leymarie fut le fossoyeur du spiritisme, surnom péjoratif attribué par Chico Xavier (DE FIGUEIREDO, 2019). Cela n'aurait cependant pas suffi si la phénoménologie médiumnique avait bénéficié d'un soutien scientifique solide. Or, tel n'était pas le cas.

Ce troisième type de discrédit était peut-être le plus important : celui des scientifiques. Tout au long de l'âge d'or du spiritisme en France, des intellectuels et des scientifiques de renom ont mené des expériences sur la médiumnité et en ont défendu l'authenticité. De Flammarion (1942-1925),

astronome contemporain de Kardec, à William Crockes (1832-1919), l'enthousiasme scientifique était considérable, malgré le dédain de plusieurs autres scientifiques et universitaires.

Mais, à partir des années 1920, tout cela allait changer rapidement. Dans la première moitié du XXe siècle, en raison des changements philosophiques et épistémologiques évoqués dans les chapitres précédents, la mentalité scientifique et le développement des découvertes ont profondément marqué la tradition de pensée qui animait l'interprétation spirite du monde. Sur le plan mental, on a assisté à un déclin des absolus et des certitudes, autrement dit à un affaiblissement des explications unificatrices et des méta-récits, entraîné par la remise en question sévère du positivisme et du naturalisme, sur lesquels la pensée spirite s'était appuyée.

Dans le domaine de la connaissance psychique, de nouvelles sciences se sont développées, proposant des concepts forts qui ont fini par remplacer les notions explicatives spirites : la psychologie, centrée sur l'étude de l'esprit et du comportement humain, produisant des catégorisations de la personnalité bien plus cohérentes que la hiérarchie morale présentée par le spiritisme ; la psychiatrie, qui a fait progresser l'étiologie des maladies mentales au XXe siècle et remplacé une grande partie des explications fondées sur des processus obsessionnels ; et la psychanalyse, avec son concept d'inconscient, qui rejette la notion de conscience comme siège de la loi divine chez l'être humain. Dès lors, il n'a pas fallu longtemps pour que les médiums soient considérés comme des personnes souffrant de dissociation de la personnalité ou de maladies mentales, et que les phénomènes médiumniques soient perçus comme des illusions de l'inconscient.

Pour aggraver la tragédie destructrice, plusieurs découvertes scientifiques contredisaient les thèses défendues par les esprits considérés comme supérieurs, y compris ceux avec lesquels Kardec avait dialogué. Des sujets tels que la génération spontanée, les descriptions de planètes habitées (dont Mars, notre voisine), la théorie de l'éther ou du fluide cosmique universel, l'idée que les comètes étaient des mondes en formation, entre autres, montraient aux esprits perspicaces que, à tout le moins, les esprits communicants adoptaient les théories en vogue à l'époque où ils communiquaient. Bien sûr, les sceptiques n'interprétaient pas les choses de cette façon. Leur méfiance ébranlait le cœur de la thèse spirite : si les esprits sont des êtres supérieurs, comment pourraient-ils ignorer quelque chose que la science découvrirait quelques années plus tard ? La conclusion sceptique balaya l'Europe, affirmant que les esprits n'existaient pas et que, par conséquent, les médiums étaient les véritables auteurs des prétendues dictées.

De plus, au début du XXe siècle, les spiritualistes ne disposaient plus d'un syndicat défendant des idées communes. Le spiritisme, la théosophie, l'anthroposophie, l'occultisme et les sociétés métapsychiques détenaient chacun leurs propres vérités. Certains cherchaient à préserver l'héritage positiviste originel, tandis que d'autres s'inspiraient de divers courants religieux, du catholicisme (comme au Brésil) aux philosophies spiritualistes orientales, qui s'étaient répandues en Europe et aux Amériques par le biais des migrations.

3.3 De l'échec épistémique au succès religieux

Une lecture épistémique de ce phénomène historique révèle clairement que le spiritisme n'a pas pu réaliser ce que Kardec avait proposé au point 55 du premier chapitre de *La Genèse* : suivre le progrès de la science, par le renoncement spirite à ses propres postulats, afin de toujours adhérer à la raison scientifique et, par conséquent, de ne jamais être dépassé. De ce fait, le spiritisme a été

pratiquement abandonné en Europe, comme s'il s'agissait d'une mode passagère ou d'une utopie ratée, ne laissant subsister que quelques petits groupes, dont beaucoup étaient principalement constitués de Brésiliens, mais sans commune mesure avec l'effervescence qui avait régné au XIXe siècle.

Cependant, à la même époque, le spiritisme kardéciste était déjà florissant au Brésil, où, depuis 1870, il avait suscité des conflits entre les groupes que l'historien Maciel de Barros (1986) définissait comme des composantes des « Lumières brésiliennes » ou, plus précisément, des « Lumières à la brésilienne ». Selon cet auteur, il existait trois courants : un courant scientifique, fasciné par les manuels du positivisme, de l'évolutionnisme et du darwinisme ; un courant libéral, inspiré par le principe de liberté et défendant le républicanisme et l'abolitionnisme ; et un dernier, conservateur, où la pensée catholique prédominait. Bien que les premiers spirites brésiliens fussent profondément catholiques, certains prêtres assistant même aux premières séances d'expérimentation médiumnique et lisant les œuvres de Kardec, rapportées de France et bientôt traduites, la majorité du mouvement naissant était néanmoins d'inspiration libérale progressiste.

Le contexte social brésilien était cependant, bien plus qu'aujourd'hui, complètement différent de celui de la France, même si la culture de l'élite urbaine brésilienne de l'époque nourrissait le rêve d'être française, du moins en apparence. Le Brésil était un pays analphabète et pauvre qui libérait ses esclaves pour les transformer en parias, entassés à la périphérie des villes ou ré-asservis pour leur propre survie. Et pendant la période d'industrialisation, sous l'ère Vargas, il privilégiait les immigrants pour recruter de la main-d'œuvre. L'élite d'un pays sans université, sans tradition de recherche, mais qui rêvait d'être française, voyait dans le spiritisme un moyen d'y parvenir symboliquement.

Entre-temps, plusieurs épisodes et conflits survinrent, dont la résolution explique comment le spiritisme est devenu ce qu'il est aujourd'hui au Brésil. Le premier conflit survint en 1873, alors que l'Empire était encore au pouvoir, et fut appelé la « Question religieuse ». L'Église catholique, confrontée à la montée des mouvements positivistes, exigea l'interdiction de ses pratiques, ancrées dans des mouvements tels que le spiritisme et la franc-maçonnerie. Spirites et francs-maçons s'unirent alors pour revendiquer auprès de l'empereur Pierre II le droit à la liberté de religion et de pensée. L'anticléricalisme ancré dans ce mouvement sépara définitivement les idées spirites du débat théologique catholique, mais établit également le spiritisme comme religion à part entière au Brésil.

Il faut dire ici que la question de savoir si le spiritisme est ou non une religion ne se pose pas aux sciences sociales. Il s'agit, sans aucun doute, d'un problème épistémologique, mais pas d'une question de théorie sociale. À ce propos, je recommande d'ailleurs à tous la lecture de l'excellent mémoire de maîtrise de l'historienne et sociologue Célia Arribas, soutenu à l'USP et transformé en livre, intitulé ”Afinal, espiritismo é religião?” [Après tout, le spiritisme est-il une religion ? (ARRIBAS, 2010). Si le spiritisme n'a jamais été une religion, force est de constater qu'au Brésil, et à notre manière, il l'est devenu.

Avec la création des premiers centres, un autre débat allait se poursuivre pendant des décennies : le débat contre Roustaing. Jean-Baptiste Roustaing (1805–1879) était un avocat de Boudeaux, contemporain de Kardec. Il publia un ouvrage intitulé *Les Quatre Évangiles* (1989), basé sur la médiumnité d'Émilie Collignon (1820–1902). Dans cet ouvrage, il cherchait à articuler la

théologie catholique avec les idées spirites, auxquelles il attribuait le caractère de « Révélation de la Révélation spirite ». Il y avançait une thèse exclusivement théologique : Jésus avait un corps fluidique, et non physique, et était donc un esprit matérialisé, ce qui, selon lui, expliquerait des miracles comme la résurrection. Le débat théologique suscita une vive controverse et, pendant des décennies, la question de savoir si Roustaing devait être étudié dans le cadre du spiritisme fut un sujet d'actualité.

3.4 La consolidation des mystiques

L'événement le plus marquant fut cependant la dispute entre mystiques et scientifiques. Les controverses autour du corps fluidique de Jésus centralisèrent le débat entre les deux groupes, tandis que des tentatives d'unification des spirites autour d'institutions fédératives étaient menées. Du côté des mystiques, Francisco Leite Bittencourt Sampaio (1834-1895) et Antônio Luiz Sayão (1829-1903) s'opposèrent, au sein de la Société académique de Dieu, du Christ et de la Charité, aux scientifiques Antônio Silva Neto (1836-1905) et Afonso Angeli Torterolli (1849-1928), et fondèrent le Groupe spirite *Fraternidade*, plus tard appelé *Grupo Ismael*. En 1881, le journaliste et professeur italien Angeli Torteroli organisa le premier Congrès spirite brésilien à Rio de Janeiro. Il y dirigea les scientifiques et les progressistes qui proposèrent une ligne de pensée spirite orientée vers la science et la transformation sociale, à travers la création du centre de l'Union spirite du Brésil. Ce dernier, en raison de désunions internes et d'un boycott des mystiques, échoua. L'échec du groupe des scientifiques et du mouvement mystique permit au photographe Augusto Elias da Silva, créateur du périodique *Reformador* en 1883, de prendre l'initiative de fonder une nouvelle institution, formellement ni mystique ni scientifique. Ainsi, le 1er janvier 1884, naquit la Fédération spirite brésilienne, qui, contrairement à son objectif initial, consolida la branche mystique et la conquit (ARRIBAS, 2010 ; DOS SANTOS, 1997).

Bien sûr, il existe une explication sociologique claire à cela. Le Brésil était un pays sans tradition scientifique et confronté à d'énormes problèmes sociaux. La notion de charité s'était d'abord exprimée dans le cadre d'un mouvement spirite, calqué sur l'expérience catholique. La conception de la charité de Kardec était une pratique individuelle d'une vertu morale, mais, héritée des maisons de miséricorde de l'Église, le spiritisme brésilien l'a transformée en un domaine d'activité institutionnelle, ce qui a abouti, tout au long du XXe siècle, à la création de l'un des plus grands réseaux d'institutions privées d'assistance sociale au Brésil, contribuant ainsi à l'élévation du spiritisme au rang de troisième religion organisée du pays.

On peut affirmer que c'est la transformation du spiritisme en religion organisée qui a conduit à son acceptation par la population brésilienne et à son importance sociale. On peut même comprendre pourquoi les scientifiques se sont égarés. Non seulement parce qu'il n'existait pas de tradition de production scientifique au Brésil à l'époque, mais aussi parce qu'à l'échelle internationale, et notamment en Europe, où il est né, le spiritisme souffrait déjà d'une perte significative de soutien de la part de la communauté scientifique. Sans scientifiques ici et sans le soutien des scientifiques là-bas, le mouvement scientifique n'avait aucun moyen de se maintenir.

De bonnes idées, et non des idées justes, suffisent à faire bouger les choses. Il faut un contexte social, des conditions concrètes de mise en œuvre, pour qu'une lutte de cette nature soit victorieuse ou, à tout le moins, qu'elle se fasse une place au soleil. Or, cela n'existait certainement pas à

l'époque. Par conséquent, si l'on spéculait, ce qui est inexact, on pourrait même supposer que, si les religieux avaient perdu la bataille, il n'y aurait peut-être pas aujourd'hui au Brésil de tradition spirite que nous pourrions décrire, évaluer, critiquer et transformer.

Pour autant, le rêve d'un mouvement français inspiré des Lumières ne fut pas anéanti par les spirites brésiliens. Parallèlement à sa structuration institutionnelle, les spirites du monde spirituel, dont Bezerra (1831-1900), déjà désincarné, développèrent, en collaboration avec le groupe victorieux des incarnés, un ensemble d'actions politiques et littéraires visant à promouvoir l'hégémonie de l'interprétation religieuse du spiritisme. À cette fin, ils s'appuyèrent sur l'extraordinaire médiumnité de Francisco Cândido Xavier (1910-2002), un médium issu du catholicisme, fervent et extrêmement discipliné, dont le travail médiumnique était mené sous la coordination étroite de l'esprit Emmanuel, qui se présentait comme l'ancien prêtre jésuite Manoel da Nóbrega (1517-1570), pour qui la religion était l'axe principal de toutes les interprétations et pratiques. Ainsi, la médiumnité psychographique refit surface au Brésil avec un effet intellectuel spécifique : l'endoctrinement théologico-moral.

La littérature produite par la médiumnité cristalline de Chico Xavier élargit considérablement l'image de la vie spirituelle, la remplit de détails et, surtout, créa une interprétation résolument religieuse de la vie et de la réincarnation, imprégnée de préceptes théologiques et moraux issus du christianisme. Cette profusion littéraire fit du spiritisme la religion la plus lue au Brésil, ce qui, dans un pays extrêmement inégalitaire et peu instruit, contribua à consolider la position du mouvement spirite auprès des couches les plus instruites et les plus aisées de la population brésilienne. Parallèlement, l'expansion des activités caritatives et, surtout, les vertus personnelles exercées de manière de plus en plus publique par le médium Xavier apportèrent à la nouvelle religion une grande crédibilité, alimentant la multiplication des centres et des activités spirites dans tout le pays et faisant du mouvement spirite brésilien le plus important au monde.

C'est pourquoi on peut affirmer que le problème du spiritisme brésilien réside peut-être dans le fait de ne pas maintenir la religiosité en tant que pratique. La religion est l'un des moyens par lesquels l'être humain appréhende l'inconnu, l'infini, le mystère de la vie et de la mort, et rêve d'une vie heureuse, d'amour et de paix. Il est injustifié de détruire cela sans trouver mieux pour le remplacer. On pourrait même penser que la religion est une illusion, mais qui parmi nous peut garantir, même sans religion, que notre vision du monde et de la vie ne contienne pas d'éléments fantaisistes ? La religion est une façon de réinventer l'univers et, en ce sens, elle a sa légitimité.

Le problème de la religion n'est pas la religiosité, ni la spiritualité, mais le dogmatisme. La religion est un problème lorsqu'elle conduit l'être humain à cesser de penser. Mais il n'y a pas que des religions dogmatiques dans le monde. Il existe aussi des religions critiques et révolutionnaires qui cherchent à transformer le monde et à lutter pour la justice. De plus, le dogmatisme n'est pas seulement l'apanage des religieux. Nous avons des dogmatismes scientifiques, nous avons des dogmatismes laïcs. Et ils sont tout aussi néfastes.

Les spirites de chaque époque ont fait ce qui était possible, compte tenu des circonstances auxquelles ils étaient confrontés. Et c'est certainement le changement de contexte qui permet à la pensée spirite de se libérer du dogmatisme dans lequel elle s'est enfermée, qui peut l'enfouir dans une mentalité du XIXe siècle, en plein XXIe siècle. Et, avec courage et exigence, nous devons nous réapproprier la foi raisonnée de notre époque pour anticiper. En bref, il ne s'agit ni de maintenir la

norme religieuse qui freine l'évolution du spiritisme, ni de revenir à une proposition scientifique qui ignore l'immense soif de spiritualité de notre peuple. Il s'agit plutôt d'établir un spiritisme dialogique qui doute de lui-même, qui cherche la vérité sans jamais prétendre l'avoir atteinte et, surtout, avec une conscience sociale et politique, consciente que sans transformation sociale, aucune évolution spirituelle n'est possible.

3.5 Institutionnalisation systémique du spiritisme brésilien

On pourrait beaucoup parler de cette période historique, qui s'étend jusqu'au début de la seconde moitié du XXe siècle, mais il convient d'abord d'introduire une catégorie d'analyse permettant de comprendre ce qui s'est passé ensuite et qui a consolidé le mouvement spirite brésilien hégémonique, tel que nous le connaissons aujourd'hui. Il s'agit du concept d'« institutionnalisation systémique », que j'ai développé pour expliquer comment les courants religieux occidentaux résolvent généralement le conflit entre les figures du prophète et du prêtre (SIGNATES, 2018).

Prophète et prêtre sont deux figures symboliques typiques des études religieuses[18]. Un prophète est celui qui, au contact de la divinité ou de forces spirituelles, provoque une rupture avec l'ordre établi dans une tradition religieuse donnée. Il est la voix de Dieu ou d'entités spirituelles, appelant à la transformation. Le prêtre est le garde, le gardien et l'administrateur du temple, celui qui coordonne les activités religieuses et veille à l'ordre, assurant la survie, la discipline et le maintien de l'identité religieuse (ISAIA, 2009).

En général, une nouvelle confession, voire une nouvelle tradition religieuse, émerge avec l'apparition d'un prophète, remettant en question l'institutionnalité existante et proclamant la volonté de Dieu, dont il se déclare l'émissaire direct. Autrement dit, le prophète est un agent de transformation, de révolution, des idées et des pratiques actuelles. En adoptant cette position, il se retourne naturellement contre le prêtre, contre l'ordre établi, qui, à son tour, réagit au prophète avec la violence possible dans le contexte social, afin de l'éliminer, de l'annuler ou, à tout le moins, de le disqualifier comme personne habilitée à parler et à agir au sein du groupe religieux, à moins, bien sûr, qu'il ne puisse être coopté et discipliné. On trouve d'innombrables exemples de ce genre dans l'ancienne tradition judéo-chrétienne : Moïse face au pharaon d'Égypte[19], lors de la libération des Juifs, suivie de persécutions ; Jean-Baptiste face à Hérode ; et Jésus-Christ face à Caïphe sont peut-être les exemples les plus représentatifs de l'expérience chrétienne originelle ; mais François d'Assise, face au pape Innocent III, était également un exemple typique d'assimilation et de discipline ; et ainsi de suite.

Dans l'histoire du spiritisme, il ne fait aucun doute que la généralisation des manifestations médiumniques aux États-Unis et en Europe fut un cas typique et collectif de prophétie, tout comme

18 Artur Isaia (2009) mentionne une troisième figure dans l'approche bourdieusienne de la légitimation religieuse : les « laïcs ». Tout en reconnaissant l'importance de cette figure, nous ne l'incluons pas ici, car nous comprenons qu'elle soulève d'autres tensions au-delà du processus spécifique d'institutionnalisation. De plus, si l'on considère le grand public entourant les institutions religieuses, il ne s'agirait pas seulement des laïcs, mais aussi des fidèles. Ceci, cependant, comme nous l'avons dit, est un autre sujet.

19 Il n’existe pas suffisamment de preuves historiques pour déterminer quel pharaon était mentionné dans le livre de l’Exode dans l’Ancien Testament.

l'ont été les actions de Francisco Cândido Xavier au Brésil, ainsi que la réaction virulente de l'Église catholique à ces deux époques, bien que beaucoup moins contre Chico Xavier, peut-être en raison des similitudes entre la culture spirite brésilienne devenue majoritaire et la culture catholique, en particulier le catholicisme dit populaire.

La prophétie, par sa nature perturbatrice, constitue toujours une menace pour l'ordre sacerdotal dominant. Par conséquent, la réaction institutionnelle opère généralement par un ou plusieurs des trois types suivants : la cooptation, la marginalisation et l'exclusion. La cooptation consiste à discipliner le prophète ou son mouvement, en l'absorbant généralement par sa transformation en un département ou un secteur contrôlé. C'est ce qui s'est produit, par exemple, lors de l'insurrection critique de saint François contre la papauté, qui a transformé le groupe des franciscains en un ordre monastique dédié aux pauvres. La marginalisation est la ségrégation et l'annulation du mouvement prophétique, le réduisant à une condition périphérique et insignifiante, face à laquelle le système sacerdotal a généralement tendance à l'ignorer afin d'éviter de le nourrir. Il n'est pas rare, dans l'Église catholique, que des prêtres insurgés soient envoyés dans des communautés éloignées pour administrer des paroisses isolées, afin de réduire leur influence sur les affaires de l'institution, comme ce fut le cas du théologien Leonardo Boff, l'un des pionniers de la théologie de la libération. Les cas d'exclusion ou d'excommunication sont plus graves et rares, car ils témoignent de l'impossibilité totale d'assimilation.

Dans ces cas, lorsqu'un mouvement prophétique émerge sans avoir été assimilé par le cadre institutionnel existant, la réaction est aussi violente que le contexte social le permet. Jean-Baptiste et Jésus-Christ furent condamnés à mort et exécutés. Le mouvement protestant fut sévèrement persécuté, et de nombreux membres furent tués, soit brûlés vifs pendant l'Inquisition, comme Jean Huss, soit exterminés collectivement, comme lors du massacre connu sous le nom de la Nuit de la Saint-Barthélemy à Paris le 24 août 1572. Contre Allan Kardec, ses livres furent brûlés lors de l'Autodafé de Barcelone, sans compter les campagnes de discrédit et de critique.

L'histoire du spiritisme brésilien comprend des cas de prophétie récupérée, comme la dissidence roustainguiste à Rio de Janeiro, le mouvement Concafraspse dans le Centre-Ouest du Brésil et l'assistance médiumnique d'Edgard Armond à São Paulo. Il existe également des cas de prophétie marginalisée, comme au Brésil, le mouvement CEPA, aujourd'hui l'Association Spirite Internationale, à Porto Alegre et Santos. Les modes de conflit et de marginalisation du spiritisme brésilien sont assez typiques, car ils sont rarement publics ou scandaleux. Le spiritisme traditionnel déteste les conflits publics et jalouse les apparences fraternelles. Toute destruction des détracteurs se fait en coulisses. Par conséquent, la violence symbolique est silencieuse, exercée par le biais de la fermeture des portes, de l'étiquetage subreptice, du discrédit des rumeurs fraternelles et de l'oubli et de la marginalisation des dirigeants, souvent accusés de vanité ou soupçonnés d'obsession.

Le cas le plus typique de prophétie exclue dans l'histoire du spiritisme brésilien est sans aucun doute l'Umbanda, en particulier la branche initiée par Zélio de Morais au sein du mouvement spirite de Rio de Janeiro, dont le récit se trouve dans l'ouvrage classique *La Mort Blanche du Sorcier Noir* du sociologue Renato Ortiz (ORTIZ, 1992). À ses débuts, l'Umbanda de Morais était une prophétie des Blancs des classes populaires et de la culture noire et indigène au sein du spiritisme. Les spirites n'ont jamais envisagé de l'intégrer, tant le rejet dont souffrent les Noirs et les pauvres dans notre

pays est grand, encore aujourd'hui. Exclu de la société spirite, l'Umbanda a suivi son propre chemin et est devenue une forme de spiritisme pour les pauvres, les Noirs et les homosexuels.

Cependant, d'une manière générale, si le mouvement réformiste et prophétique persiste, il commence généralement à rallier les membres des classes supérieures de la société et à gagner ainsi en légitimité. Le mouvement chrétien naissant, dans une Rome en déclin, victime des invasions barbares, fut cruellement persécuté. Mais la tolérance, la patience et la bonté des premiers chrétiens touchèrent les sentiments de la classe patricienne romaine, qui se convertit peu à peu à ces idées d'amour et de générosité, au point qu'après deux siècles d'intenses souffrances, l'empereur lui-même se convertit, décréta le christianisme religion officielle de Rome et que les persécutions cessèrent à jamais.

Le spiritisme, tant en France, malgré sa pénétration parmi les classes ouvrières, qu'au Brésil, gagna sa légitimité grâce à l'adhésion de la bourgeoisie et des intellectuels. Au Brésil, en particulier, le spiritisme a toujours été une religion d'élite. La grande majorité des spirites brésiliens sont aujourd'hui blancs, aisés et très instruits. Leur relation avec les classes populaires n'a jamais dépassé le cadre des pratiques d'assistance sociale. Les pauvres et les Noirs ont été la cible de la charité spirite depuis la fin du XIXe siècle, mais ils n'ont jamais été assimilés au mouvement spirite au point d'en faire partie et d'être répertoriés comme spirites dans les statistiques de l'IBGE.

C'est lorsqu'il s'implante dans les classes supérieures que le mouvement religieux, initié par des manifestations prophétiques et déjà identitairement détaché des traditions antérieures, s'institutionnalise. Autrement dit, les prêtres assument le *leadership* et disciplinent les manifestations prophétiques, rendant la religion institutionnalisée et conservatrice.

Cette institutionnalisation, qui se produit selon le contexte social et de manière spécifique à chaque religion ou époque, se manifeste par deux mouvements très clairs : un mouvement de dogmatisation des contenus et un mouvement parallèle de ritualisation des pratiques. La dogmatisation consiste à restreindre le débat à un ensemble spécifique d'interprétations, à refuser ou à interdire d'autres possibilités, voire à remettre en question des principes transformés en dogmes, afin de garantir l'unité de l'identité religieuse. La ritualisation, quant à elle, consiste à standardiser les pratiques, notamment lors des moments de contact avec le caractère sacré de la religion, assurant ainsi la stabilité de l'expérience spirituelle des fidèles et, une fois de plus, garantissant l'unité de l'identité religieuse. En définitive, la dogmatisation permet de faire taire les questions et la ritualisation de contrôler les manifestations pratiques. Ainsi s'instaure le règne du prêtre, jusqu'à ce qu'une nouvelle rupture prophétique survienne et que tout recommence…

Dans l'histoire du spiritisme brésilien, le processus d'institutionnalisation s'est déroulé progressivement et s'est consolidé au niveau national depuis le Pacte d'Or, nom donné par Artur Lins de Vasconcelos Lopes (1891-1952), jusqu'à l'accord signé le 5 octobre 1949, dans le cadre du IIe Congrès spirite panaméricain, élaboré au préalable par le président de la FEB de l'époque, Antonio Wantuil de Freitas (1895-1974), qui créa le Conseil fédératif national et intronisa définitivement la Fédération spirite brésilienne comme épicentre du spiritisme au Brésil et chef de file de toutes les autres fédérations étatiques, dans un conflit de pouvoir et d'hégémonie évident avec la Confédération spirite panaméricaine, où les dirigeants internationaux critiquaient le modèle religieux du spiritisme brésilien.

L'idée d'unification, qui a animé et anime encore le processus historique entamé par le Pacte d'Or, était la notion célèbre de ce qui, en réalité, est devenu la grande action politique d'institutionnalisation du spiritisme brésilien. Une lecture politique du Pacte d'Or ne laisse aucun doute sur le fait qu'il s'agissait d'une action visant à hégémoniser la centralité de la Fédération Spirite Brésilienne et la conception religieuse du spiritisme dans le pays. Les actions fédératives qui ont suivi étaient toutes alignées sur cette conception hégémonique, inspirée par le processus de dogmatisation de Kardec et, secondairement, par la littérature de Chico Xavier, ainsi que par la discipline des pratiques , établissant la norme du centre spirite que nous connaissons aujourd'hui. La diversité des interprétations n'était plus abritée sous le couvert de l'identité spirite, notamment avec l'exclusion active des religions issues de la culture noire, et les pratiques étaient presque entièrement standardisées, notamment celles liées à la médiumnité. La médiumnité à visée thérapeutique fut érigée en règle et en rituel, interdisant les pratiques familiales et indépendantes, et réservant les possibilités intellectuelles de la médiumnité à quelques médiums dûment consacrés par le système fédéral. Après Chico Xavier, ces médiums commencèrent à pontifier lors de conférences et d'événements célébrant l'identité spirite.

Il ne fait aucun doute que le Pacte d'Or fut l'événement qui initia un processus intense et décisif d'institutionnalisation du spiritisme brésilien, guidé par la dogmatisation des contenus et la ritualisation des pratiques, avec l'établissement, sous le signe de l'« unification », d'un contrôle sur les interprétations et les instances spirites.

3.6 Dogmatisation et ritualisation

Dès lors, un centre politique institutionnalisé s'est constitué pour déterminer ce qui est et ce qui n'est pas le spiritisme, œuvrer à bannir les idées et les pratiques non conformes à ces définitions et discipliner les activités de l'ensemble du mouvement, y compris la médiumnité. Le mouvement de dogmatisation s'est opéré par la transformation de Kardec en critère de vérité, fondé sur l'idéologie de la pureté doctrinale, déjà prônée par plusieurs intellectuels spirites[20]. Il s'agissait non seulement d'étudier Kardec, mais aussi de faire de lui le moyen de reconnaître ce qui est et ce qui n'est pas une idée spirite, et, dans ce cadre, d'autoriser la surveillance idéologique des livres, des journaux, des cours et des conférenciers. Le spiritisme est devenu un *credo*, et la relation avec les autres formes de connaissance a définitivement cessé d'être dialogique, si tant est qu'elle l'ait jamais été.

Avec la science, une rationalité spécifique s'est établie, que j'ai appelée « l'idéologie confirmatoire de la science ». Dans cette pratique, le spirite identifie, dans les propos de la science ou d'un scientifique, ce qui pourrait renforcer ses convictions et, ainsi, avance l'idée que la science

20 Il est nécessaire de comprendre que le contexte de légitimation dans lequel s'est déroulé le processus de dogmatisation était celui de plusieurs courants interprétatifs et de différentes pratiques médiumniques populaires, à la lumière desquels les intellectuels spirites ont jugé nécessaire de « revenir aux fondements de Kardec ». Comme l'affirme l'historien José Luiz dos Santos, « …il était nécessaire de rompre l'association du public entre le mouvement et les profiteurs qui agissaient sans contrôle. (…) Selon Paulo Alves de Godói, historien du mouvement, la doctrine a été déformée « par la force d'interprétations contestataires et individualistes », et l'absence de direction kardéciste a favorisé la « diffusion de pratiques exotiques (…) et de cérémonies religieuses à l'apparence étrange » » (DOS SANTOS, 1997, p. 57-58).

confirme le spiritisme. Et, lorsque la science est en désaccord, il adopte une « position de supériorité », affirmant que la connaissance scientifique, outre ses limites matérialistes, n'a pas suffisamment évolué et, par conséquent, n'a pas encore atteint la vérité spirite.

Dans le domaine de la ritualisation, le mémoire de maîtrise de l'anthropologue Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcante, publié en 1983 sous le titre *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo* [Le monde invisible : cosmologie, système rituel et notion de personne dans le spiritisme], constitue une publication marquante. Sans se rendre compte qu'elle était confrontée à un processus d'institutionnalisation, l'anthropologue décrit clairement le système rituel spirite en trois rituels bien définis : la médiumnité, l'étude et la charité (CAVALCANTE, 1983). Aujourd'hui, j'en ajouterais un autre : la diffusion.

À ce stade, il est essentiel de surmonter un autre débat : le spiritisme a-t-il ou non recours aux rituels ? L'antiritualisme spirite, né avec Kardec, repose sur une définition très étroite du rituel, le définissant comme une activité répétitive, sans contenu ni implication, c'est-à-dire comme un acte religieux mécanique, dénué de sens. L'anthropologie a déjà largement dépassé cette définition et ne soutient plus cette vision négative.

La corrélation entre rituel et irrationalité fait depuis longtemps partie des descriptions anthropologiques lorsqu'il est question de comportement mystique. Avec Radcliffe-Brown (2014), l'acte rituel acquiert une connotation symbolique, c'est-à-dire que l'intérêt anthropologique se porte sur la connaissance de ses processus de signification, qui seront ensuite retravaillés par Leach, qui distingue deux catégories d'actions humaines : celles qui « font » et celles qui « disent », sans que les deux ne s'excluent mutuellement. Ce deuxième type inclut les rituels, ce qui explique que Cavalcanti (1983, p. 32) conclut que « l'accent mis sur la dimension expressive et communicative du comportement social rend le concept de rituel applicable à tous les domaines de la vie sociale ». Cet élargissement de la notion de rituel a conduit des auteurs comme Claude Rivière à proposer l'idée de « rites profanes », fondée sur une définition du rituel comme :

> « [un] ensemble de comportements individuels ou collectifs, relativement codifiés, dotés d'un support corporel (verbal, gestuel ou postural), présentant un caractère plus ou moins répétitif et une forte charge symbolique pour ses acteurs et, généralement, pour ses témoins, fondés sur une adhésion mentale, parfois inconsciente, à des valeurs liées à des choix sociaux jugés importants et dont l'efficacité escomptée ne dépend pas d'une logique purement empirique qui serait épuisée par l'instrumentalité technique du lien de cause à effet » (RIVIÈRE, 1997, p. 30).

Un rituel désigne donc l'ensemble des pratiques que nous pratiquons par habitude, par souci d'économie d'efforts, par organisation collective, ou pour commémorer ou célébrer en groupe quelque chose que nous considérons comme important ou sacré. Il existe donc bien des rites spirites, au sens anthropologique du terme.

De toutes les ritualisations pratiquées dans le spiritisme, deux étaient les plus significatives : les réunions publiques et la médiumnité. Elles étaient motivées par une réaction à une pratique très courante dans la première moitié du XXe siècle : l'exercice public de la médiumnité et, en l'occurrence, la culture noire dans ses relations avec les esprits. L'idée était promue que la médiumnité était une pratique dangereuse, qu'elle ne pouvait être pratiquée comme les religions sauvages et primitives et qu'elle devait donc être strictement contrôlée, raison pour laquelle sa

pratique ne pouvait être publique, sauf dans des cas très spécifiques impliquant des médiums reconnus comme chefs autorisés. Tout le traitement réservé aux religions noires par le spiritisme brésilien visait à aborder les différences au sein de l'identité spirite. Il n'existe aucun texte de l'époque défendant les droits de ces religions contre la répression dont elles ont été victimes, notamment pendant la dictature de Vargas. Cependant, des témoignages attestent de la collaboration des spirites à cette répression (MAGGIE, 1992).

La ritualisation de la médiumnité s'est réalisée grâce à la collaboration des esprits, par l'intermédiaire de Chico Xavier et Waldo Vieira, lors de la publication, en 1964, du livre *Désobsession* (XAVIER, VIEIRA et LUIZ, 2010), de l'esprit André Luiz. Véritable manuel liturgique pour la pratique de la médiumnité, cet ouvrage a adopté deux mesures très claires pour discipliner l'activité médiumnique : premièrement, il l'a privatisée au sein du centre spirite, en réservant son accès aux seuls initiés ; et, deuxièmement, il a ritualisé son fonctionnement à tel point que tout ce qui avait été, avec Kardec, une activité prophétique de dialogue franc et ouvert avec le monde spirituel, pour générer des effets intellectuels, est devenu une rencontre délimitée, où les esprits ne se manifestent que selon des stéréotypes très spécifiques, et où même les esprits considérés comme supérieurs ne viennent que pour dire des choses que tout le monde sait déjà ou que l'on peut lire dans les livres. Dans ce contexte, une personne peut assister à une réunion médiumnique pendant des décennies et n'apprendre rien, pendant tout ce temps, ni sur le spiritisme ni sur la médiumnité. C'est peut-être la caractérisation la plus évidente de ce qui est, avant tout, une activité rituelle.

L'exclusion, ou peut-être mieux, la ségrégation, de la médiumnité faisait clairement partie d'un processus de ritualisation des pratiques. On peut même supposer que les intentions étaient bonnes : la médiumnité populaire, pratiquée dans les communautés pauvres et les zones rurales du pays, était totalement dépourvue de toute étude ou méthode. Des médiums illettrés pontifiaient et devenaient célèbres pour servir les foules. Qui ne se souvient pas du médium Zé Arigó, de Congonhas do Campo, devenu une figure nationale grâce aux interventions du Dr Fritz, pratiquées avec des couteaux et des canifs ? Son vrai nom était José Pedro de Freitas ; Arigó était un surnom qui, dans le milieu où il vivait, parmi les ouvriers qui travaillaient à la construction des sucreries et des chemins de fer au Brésil à cette époque, signifiait naïf, idiot et rustre. Comme Arigó, des milliers de médiums analphabètes étaient disséminés dans tout le pays, ce qui inquiétait les leaders intellectuels du spiritisme, principalement basés dans la région de Rio de Janeiro et São Paulo. C'est dans ce contexte qu'Herculano Pires publia un livre proclamant Kardec comme le grand inconnu (PIRES, 1979).

La privatisation de la médiumnité dans des réunions restreintes et ritualisées au sein des centres spirites, ainsi que la lutte acharnée contre les religions Noires au sein du spiritisme, furent motivées par le retour du spiritisme à ses fondements français, par l'encouragement à l'étude et par l'organisation du mouvement autour de fédérations capables de préserver sa prétendue pureté originelle. En l'absence de pensée sociale critique, le racisme s'installa, incontesté, ainsi que l'exclusion de classe. Et puisque ce projet a été un succès – on pourrait même dire un succès exceptionnel – nous en avons également récolté les fruits problématiques : un spiritisme d’élite, profondément conservateur, peu habitué à interagir avec des esprits désincarnés et dogmatisé par une doctrine qui ne parvient pas à s’attaquer aux problèmes sociaux et politiques de la société.

La ritualisation du rassemblement public l'a façonné de manière à dépouiller la réunion médiumnique de sa fonction et à la rendre tout aussi ritualisée, avec le même déroulement qu'une messe catholique, dont la liturgie suit plus ou moins cette séquence : chant et prière ; liturgie de la Parole avec la lecture du texte sacré et l'homélie ; eucharistie avec la transsubstantiation de l'hostie en corps et du vin en sang du Christ ; et rite de communion avec la distribution de l'hostie. Le rassemblement public, comme il est d'usage dans les centres brésiliens, comporte le rituel suivant : prière, lecture de l'Évangile (selon le spiritisme), conférence, passage de guérison et service d'eau fluidifiée.

Toute similitude n'est pas fortuite. Il s'agit d'un cas typique d'interculturalité religieuse, intégrée au processus d'institutionnalisation du spiritisme brésilien. De telles analogies peuvent être étendues au domaine de l'architecture, comme le révèle une étude de l'architecte Ciro Pirondi (2010), qui démontre la similitude entre les centres spirites et les églises évangéliques.

Parallèlement, les activités d'étude étaient également ritualisées, sous la forme de cours systématisés. Cela ne signifie pas que les cours soient des rites dénués de sens. Ce qui les a façonnés comme rites identitaires après l'institutionnalisation, ce sont surtout les supports de cours, qui, à partir des années 1980, les ont standardisés selon la vision spirite hégémonique et, au moins indirectement, ont supprimé les livres, notamment ceux non spirites et ceux spirites qui ne s'alignent pas sur l'orientation hégémonique, comme sources de référence. Ainsi structurés, les cours sont des outils de formation idéologique visant à imposer une interprétation unique du spiritisme, devenant ainsi l'instrument de dogmatisation le plus évident que le spiritisme traditionnel ait mis en œuvre.

Les activités caritatives obéissent également à des rituels spécifiques. La coexistence quotidienne des spirites avec les pauvres du Brésil remonte à un siècle et demi. Il est pour le moins étrange qu'après tant de coexistence quotidienne, l'IBGE (Institut brésilien de géographie et de statistique) place toujours le mouvement spirite au sommet de la pyramide sociale brésilienne, constituant le mouvement présentant les indicateurs les plus significatifs en matière d'éducation et de revenus (DE FARIAS et alli, 2017 ; LEWGOY, 2013 ; JACOB, 2003 ; ALMEIDA et MONTEIRO, 2001). Ce seul élément nous permet de conclure que la charité spirite n'est pas inclusive, qu'elle est menée de telle sorte que la générosité du spirite ne signifie pas qu'il se mêle aux pauvres ou que ces derniers viennent vivre à ses côtés dans le cadre des activités spirites. Apparemment, la préoccupation, certainement inconsciente, est qu'il s'agit d'une activité visant à instrumentaliser l'évolution du spiritisme, sans grande préoccupation pour l'émancipation des individus. Et, en raison de l'absence même de débat social, économique et politique, il est indéniable qu'il n'y a aucune thématisation des inégalités, de l'injustice sociale, de la citoyenneté ou des causes des problèmes sociaux. Le fait qu'il s'agisse d'un mouvement exigeant une lecture plus poussée constitue, dans ce contexte, l'un des éléments qui assurent cette séparation de classe dans les activités spirites en général, car les spirites ne se sont jamais préoccupés, par exemple, de promouvoir l'alphabétisation des classes populaires ni de réduire les inégalités sociales qui condamnent les classes populaires à l'ignorance.

C'est ainsi que fonctionne le mouvement spirite. Les adeptes, par exemple, créent une œuvre caritative et, la première année, parviennent à aider dix enfants pauvres. L'année suivante, vingt enfants démunis apparaissent et reçoivent l'aide dont ils ont besoin. La troisième année, ce nombre passe à cinquante enfants dans le besoin. La quatrième année, cent enfants dans le besoin

apparaissent. Le spirite ne se demande jamais quelle est cette machine à produire et à multiplier la misère et le besoin. Non. Il est heureux et célèbre la croissance de son œuvre caritative. De plus, tout cela se déroule sans les inégalités sociales typiques du Brésil et, par conséquent, sans que le profil sociodémographique du spirite, positionné au sommet de la pyramide sociale brésilienne, ne subisse de changement. Dans la charité institutionnalisée, le spirite accomplit un rite pieux spécifique de pacification de sa conscience et d'accumulation de mérites pour obtenir des récompenses dans le monde spirituel.

À ce stade, il est important de considérer qu'un rite n'est jamais « juste un rite », c'est-à-dire qu'il se résume rarement à une simple formalité. Chaque rite est riche de sens et de signification pour ceux qui le pratiquent. Il faut donc comprendre que la charité de tout spirite est riche de significations spirituelles très pertinentes, même si elles sont axées sur la notion de bienfait pour la réforme intérieure, même si elles reposent sur une approche pragmatique de l'indifférence sociale. Et cela sans cesser d'être un rite.

Ainsi organisés, il ne restait plus qu'à ritualiser les rites de diffusion, et ceux-ci furent les derniers à subir ce processus. Ceux-ci eurent lieu lors des congrès et réunions du mouvement spirite, dont les conférences et les études commencèrent à privilégier la réaffirmation des savoirs existants et, surtout, la célébration émotionnelle des identités. De nombreux événements s'articulèrent autour de versets bibliques, d'où s'inspirèrent des enseignements moralisateurs, dont le but, pas toujours avoué, était la réaffirmation de l'identité spirite par l'interprétation hégémonique de la doctrine, enseignée non plus à la raison critique, mais aux émotions.

Le processus d'institutionnalisation du spiritisme au Brésil connut un succès si évident qu'il parvint à étouffer pratiquement toutes les opinions qui ne corroboraient pas la dogmatisation et la ritualisation établies. La dogmatisation de Kardec, c'est-à-dire le traitement du texte d'Allan Kardec comme critère de vérité, sans possibilité de contestation, même pour des raisons de contexte historique, a progressé dans le mouvement spirite même dans les courants progressistes et non-affiliés à la FEB. De même, une culture de relation intense avec le monde spirituel n'a été créée ni maintenue, sauf sous la forme standardisée par la culture hégémonique, comme thérapie ou comme célébration. La popularisation du spiritisme conservateur, notamment suite à l'influence considérable du médium Xavier, considéré comme un saint même par les non-spirites, a conféré une telle légitimité à l'institutionnalisation qu'à ce jour, aucune vision critique suffisamment cohérente n'a été construite pour établir un contrepoint. Même les visions critiques existantes, pratiquement toutes, insistent sur un « retour à Kardec », diagnostiquant les problèmes du spiritisme traditionnel comme un manque de fidélité au fondateur, comme si la dogmatisation n'avait pas été la meilleure approche, ni suffisante. Et ce faisant, ils s’opposent à tout résultat d’interlocution avec les esprits.

3.7 L'individualisme comme caractéristique dogmatique

Le processus d'institutionnalisation systémique du spiritisme, en transformant le texte de Kardec en canon, critère de vérité et définition de l'identité spirite, a emprisonné le spiritisme dans une forme radicale d'individualisme, typique de la mentalité bourgeoise du XIXe siècle, dominée par une vision subjectiviste et psychologique de l'esprit, directement transférée aux questions éthiques – rendues « morales » au sens essentialiste, comme une loi divine inscrite par Dieu dans la conscience de chacun – totalement occultées socialement, culturellement et politiquement.

Kardec lui-même définissait le spiritisme comme une science psychologique. Non pas qu'il n'abordait pas les questions et problèmes sociaux. Le problème de Kardec n'était pas qu'il omettait d'aborder la société, mais plutôt la manière dont il le faisait. Lorsqu'il abordait ces thèmes, il procédait presque toujours à partir d'une perspective entièrement individualiste, orientée vers le jugement moral. Voir, par exemple, comment il abordait le droit de propriété, à partir de la question 880 du « Livre des Esprits ». L'homme y aurait droit, à condition qu'elle soit acquise honnêtement (jugement moral, q. 882) et sans préjudice pour autrui (jugement moral, q. 884). Le désir de posséder est condamné, lorsqu'il vise à satisfaire les passions et l'égoïsme (jugement moral, q. 883). Les limites du droit de propriété sont liées à la compréhension de la loi divine, qui est le guide du progrès spirituel (individualisme, q. 885). C'est tout. Il n'y a que six questions, une sous-question et un commentaire d'une seule phrase pour aborder la question de la propriété. Et sans la moindre référence à la structure de la société, aux institutions sociales, à l'histoire ou à la dépossession comme facteur d'inégalité.

Le fondateur du spiritisme n'avait aucune connaissance de la sociologie, de l'anthropologie ou des sciences politiques. Et il ne les possédait pas pour une raison très simple : parce que ces connaissances étaient pratiquement inexistantes à son époque. Mais pas seulement pour cela : aussi parce qu'il percevait le phénomène médiumnique comme ancré dans l'idée de la survie individuelle de l'esprit, ce qui explique pourquoi il a conçu le spiritisme comme une science psychique aux conséquences morales.

L'individualisme découle ou conduit à une conception erronée de la société. D'après l'individualisme, la société est la somme des individus, ce qui est faux ; c'est une erreur, compte tenu de toutes les connaissances disponibles en sciences humaines et sociales. Si nous réunissons au même endroit plusieurs personnes étrangères les unes aux autres, nous n'aurons pas une société ni un groupe social, mais simplement un rassemblement de personnes. Pour qu'il y ait société, il faut un langage commun, une culture partagée, un sens partagé des actions et des visions. La société est donc un concept formé de catégories et d'institutions intersubjectives, et non pas simplement subjectives.

Et ce sont ces catégories et concepts intersubjectifs et institutionnels qui sont absents du système de pensée spirite. C'est pourquoi le spirite typique pense, en s'appuyant sur Kardec, que les problèmes sociaux sont le résultat de l'égoïsme[21], défini comme l'absence de vertu morale dans le cœur des gens ; que la charité peut résoudre ce problème ; et que la souffrance des classes démunies est le résultat de ce que ces personnes ont fait lors de leur réincarnation passée et qu'elles doivent donc expier. Le spiritisme manque de concepts sociaux et politiques qui permettent aux spirites de voir et d'interpréter la société d'un point de vue spirituel. Ils ne regardent et ne voient que les individus. Et, ce faisant, ils consacrent toute leur vie à une œuvre d'assistance sociale et spirituelle qui ne fait que maintenir la terrible situation d'inégalité et d'injustice dans notre société. Il convient de noter que ceux qui agissent ainsi ne sont pas des individus égoïstes et inférieurs ; ce sont des personnes généreuses et extrêmement bien intentionnées, mais qui agissent aux limites de leur

21 La notion d'égoïsme peut être élargie au-delà de la notion de morale individualiste. C'est alors que l'on parle d'« égoïsme social », caractéristique typique du système capitaliste, dont la caractéristique est l'hypertrophie de l'individu et du désir personnel. Le spiritisme, depuis Kardec, en ne considérant pas l'esprit comme un être social et politique, réduit la notion d'égoïsme à une perspective intimiste et conservatrice qui demande à être dépassée.

compréhension. Même le niveau d'éducation élevé des spirites, manifestement supérieur à la moyenne brésilienne, ne permet pas d'atteindre cette compréhension, pour la simple raison que le débat social et politique est bloqué au sein du mouvement.

C'est pourquoi les spirites ne savent pas encore penser l'esprit comme une société. Cela signifie que les spirites ne savent pas encore penser l'esprit comme une société. Ils ne considèrent pas l'évolution comme une histoire. Ils ne considèrent pas la médiumnité comme une relation sociale ou politique. Ils ne définissent pas le monde spirituel comme une société. Ils ne comprennent pas les relations spirituelles comme une forme d'économie. L'esprit ne voit que l'individu et, lorsqu'il s'adresse à la société, la considère comme la simple somme d'individus.

Une vision individualiste de l'esprit empêche les spirites de considérer les concepts relationnels comme structurant la vie et la société. Ainsi, les événements de pouvoir tendent à être perçus comme des attributs intérieurs ou intimes de l'individu et sont généralement classés selon des critères moraux. Une personne puissante, au pouvoir, devient un être tantôt « généreux » et « bon », tantôt « égoïste » et « pervers », occultant les contextes qui poussent les démocrates et les autocrates à agir selon les intérêts qui les entourent. Pire encore, ils occultent complètement la possibilité de percevoir les luttes de pouvoir dans les sphères spirituelles de la vie. La naïveté psychologique est l'une des plus grandes faiblesses de la pensée spirite.

Les fondements de la pensée de Kardec sur la société sont individualistes, positifs et moralistes. Tenter de suivre Kardec sur ces points revient à enchaîner le spiritisme à une pensée pré-sociologique, c'est-à-dire antérieure au développement des sciences sociales, à moins de faire comme certains herméneutistes bibliques : sélectionner des passages de Kardec pour produire des interprétations concluant ce qu'il n'a jamais dit ni voulu dire… Ce n'est sans doute pas notre intention, mais plutôt celle de lire Kardec sans l'illusion d'une fidélité doctrinale. Autrement dit, le lire, le contextualiser, identifier les lacunes et les faiblesses de la pensée sociale contemporaine, et tendre vers une mise à jour, en proposant de nouveaux concepts et de nouvelles façons de penser, au risque, bien sûr, de commettre des erreurs. Mais, en ce sens, en étant convaincu qu'il vaut mieux se tromper en essayant de bien faire les choses que de rester bloqué sur les erreurs du passé.

C'est pourquoi la construction d'une théorie sociale spirite contemporaine constitue une mise à jour des fondements conceptuels. Il est impossible de travailler avec la conception de la société de Kardec sans la reformuler. Il ne s'agit pas d'une mise à jour linéaire et simplement cumulative, mais plutôt d'une mise à jour conceptuelle et reformulative.

La théorie spirite, telle qu'elle est, fondée sur les textes de Kardec et les esprits soutenus par le mouvement traditionnel, ne soutient pas une vision sociale. Par conséquent, pour que cela change, il est nécessaire de changer la pensée spirite, la façon dont elle perçoit le monde et l'être humain.

Cette critique de l'individualisme ne vise clairement pas à nier l'existence et la pertinence de l'individu dans le processus social et historique. On ne peut nier la capacité de l'esprit, conçu comme individualité, à produire du sens et même à modifier l'histoire et la société. Cependant, on ne peut pas non plus parler d'« autonomie » de l'individu, au sens individuel, pour la simple raison qu'il n'existe pas d'individu, même doté de toutes ces capacités, qui ne soit immergé dans un contexte social et historique d'où il puise les fondements de ses pensées, de ses sentiments et de ses actions.

La question, à ce stade, n'est ni l'« influence » de l'environnement sur les individus, ni l'« influence » des individus sur l'environnement. La véritable question est qu'il n'y a effectivement aucune séparation entre l'individu et la société. Il n'y a pas de point où l'individu s'arrête et la société commence, ni inversement (cette question, qui a d'ailleurs fondé une discipline scientifique, la psychologie sociale, est en réalité une fausse question). Chaque individu est social à tous égards ; et, en même temps, chaque société est mue par des actions individuelles.

Une société n'est pas la somme de ses individus ; une société est un tout plus grand que la somme des individus qui la composent. Et c'est pourquoi les individus meurent et la société perdure, les auteurs disparaissent et la culture perdure, comme si elle avait une vie propre. Une société est une culture, une économie et un réseau de relations dont les individus sont les tourbillons, les nœuds.

Ce jeu de mots mérite réflexion : « nous sommes les nœuds d'un réseau ». Chacun de nous est un nœud de cet immense réseau, à la différence près que les nœuds d'un réseau commun n'ont pas de conscience, contrairement aux êtres humains. Nous sommes et nous nous sentons comme des individus, mais nous vivons connectés les uns aux autres, et la culture issue de ces connexions est ce qui nous permet, en réalité, de nous percevoir comme des individus, de nous percevoir comme appartenant à des groupes. Se voir et se définir – ce que l'anthropologie appelle « identité » et la psychologie interactionniste sociale « soi » – s'apprend par l'imitation de nos parents, des membres de notre famille, des groupes auxquels nous appartenons, et par ce que nous apprenons des règles sociales, de l'histoire et des traditions dans lesquelles nous baignons.

Alors, qu'est-ce que cela implique ? Que nous avons des choix, mais que ces choix sont socialement établis, ou du moins limités. Le spiritisme lui-même, par exemple, en tant que système d'idées, n'a été inventé par aucun d'entre nous, et il détermine les sujets que nous aborderons et même les questions que nous poserons. Bien sûr, nous pouvons le dépasser, et il semble que ce soit ce que nous faisons avec cet ouvrage. Mais nous ne le dépassons que jusqu'à un certain point : celui où la culture dans laquelle nous sommes immergés nous permet d'avancer, une culture qui inclut nos expériences, nos connaissances, notre foi, notre morale, nos références symboliques, et même le contexte du mouvement spirite actuel. Et ce n'est pas par choix, mais parce qu'il est impossible d'être différent sans cesser d'être l'être humain que nous sommes.

Surmonter l'individualisme – et pas seulement l'égoïsme – est donc la première tâche d'une pensée sociale spirite cohérente et actuelle, en lien avec les connaissances scientifiques contemporaines. Cela ouvre la pensée spirite à une critique des relations, de l’histoire et des positions sociales et politiques, en particulier celles qui représentent la reproduction des préjugés et la persistance des effets dogmatiques et ritualisés résultant du processus d’institutionnalisation.

3.8 La blancheur du spiritisme et les préjugés raciaux

La question des préjugés raciaux demeure un problème non résolu dans le spiritisme brésilien, et pas seulement en raison de la paternité des textes spirites. Au Brésil, le spiritisme a une dette historique envers les Noirs, pour ne pas les avoir protégés, eux et leurs traditions religieuses, lorsqu'ils étaient persécutés. Plus encore, pour avoir participé à la création des préjugés et contribué à ces persécutions. Il est donc nécessaire que la réflexion spirite soit historique et, bien sûr, théorique.

La manière dont le spiritisme « résout » le problème racial est hautement discutable, car il le fait en supposant que les esprits n'ont pas de race, tout comme ils n'ont pas de genre, puisqu'ils peuvent se réincarner dans n'importe laquelle de ces conditions. Cette alternative naturaliste ne résout en rien le problème des préjugés ; au contraire, elle occulte le fait que les questions culturelles l'emportent sur les dimensions naturelles. L'absence de fondement naturel des préjugés n'exige pas la démonstration de l'existence des esprits ou de la réincarnation, puisque les différences organiques ne l'autorisent pas non plus. Les inégalités et les injustices motivées par la couleur de peau ou les différences sexuelles sont des productions culturelles absurdes et contraires à l'éthique, quel que soit le paramètre adopté.

Par conséquent, le problème doit être reconnu et affronté là où il existe : dans les relations sociales historiquement établies, que ce soit dans la dimension physique ou spirituelle. En ce sens, le spiritisme kardéciste brésilien est blanc et sexiste ; il suffit d'analyser ses pratiques et ses discours dès que des questions liées à la race et au genre sont abordées. Dans ce contexte, il s'est révélé conservateur, que ce soit par son discours « explicatif » ou par son omission totale des conflits découlant des préjugés. Un changement de caractère politique est donc nécessaire pour ce mouvement afin de produire un spiritisme réellement engagé dans la décolonialité[22].

Le spiritisme est peut-être la culture religieuse brésilienne qui incarne le mieux l'« homme cordial » de la littérature de Sérgio Buarque de Holanda (2012). Cette culture consistant à éviter les conflits ou les débats publics afin de préserver une apparence de fraternité, et à réserver les combats aux conversations en coulisses, dans un contexte où les victimes n'ont aucun moyen de se défendre, est profondément ancrée dans le mouvement spirite dans son ensemble.

Avec l'institutionnalisation du spiritisme, l'ère des polémistes, tels que Cairbar Schutel et Herculano Pires, a été complètement dépassée par des orateurs à la voix mielleuse et au conservatisme fraternel superficiel, dont le rôle public se limite à susciter des émotions en célébrant les dogmes spirites et en les transformant en déclarations d'auto-assistance, sans faire progresser la pensée ni alimenter les controverses scientifiques. L'homme cordial de Hollande, même s'il est spirite, est généralement hypocrite et vénal. Incapable de discuter en public, il évolue dans des réseaux de conversation discrets, excluant et détruisant l'image de ceux avec qui il est en désaccord, sous prétexte de protéger la pureté de la doctrine, tout en souriant et en accueillant ceux qu'il cherche à détruire. Comme l'a déclaré Holanda dans son ouvrage classique, « l'inimitié peut être aussi cordiale que l'amitié, car toutes deux naissent du cœur, procédant ainsi de l'intime, du familier, de la sphère privée » (HOLANDA, 2012, p. 95).

22 Le terme « décolonialité » apparaît ici en phase avec l'effort épistémique émancipateur d'innombrables intellectuels du Sud, originaires des pays les plus pauvres et les plus périphériques, héritiers des violents processus de colonisation promus par l'Europe moderne. Pour le courant décolonial, la colonisation a non seulement engendré la domination et le génocide ethnique des peuples autochtones, mais aussi le déni et l'invisibilité de leurs savoirs et de leurs modes de pensée, principalement motivés par l'eurocentrisme. Selon cette critique, il est illégitime pour la philosophie et la science occidentales de revendiquer l'universalité et la vérité de toute pensée. Elle postule, ainsi, « le décentrement épistémique, politique et culturel des modes de pensée et d'existence dans le monde colonisé par les normes eurocentriques, anthropocentriques et chrétiennes » (JARDIM et VOSS, 2021, p. 2). Il n'est pas difficile de comprendre, en ce sens, que le spiritisme, tel qu'il a été formulé, s'inscrit dans ces modes de pensée que le décolonialisme remet en question. Et c'est l'un des débats à mener.

Outre leur culture qui ne fait pas la distinction entre controverse, discussion et dispute (AMOSSY, 2017), les spirites brésiliens ont tendance à confondre désaccord et discorde et à associer ces phénomènes à des troubles spirituels. Une synthèse typique de cette façon de penser et d'agir en matière de communication se trouve dans la célèbre phrase de l'esprit André Luiz : « Ne critiquez pas. Aidez » (XAVIER/LUIZ, 1975, p. 35). La conception spirite traditionnelle de la paix repose ici sur l'absence de controverses ou de désaccords, remplacés par le réconfort, le soutien, la conversation ou, lorsque cela n'est pas possible, le silence, mais jamais par des altercations publiques.

Cette culture du déni du conflit a historiquement été l'une des raisons de la dissimulation du racisme, de l'homophobie, des préjugés et du déni des enjeux sociaux et politiques au sein du mouvement. C'est précisément la capacité à affronter publiquement les controverses et les problèmes, dans le cadre de rites démocratiques et civilisateurs, qui distingue la fraternité véritablement vécue qui traverse ce mouvement. La paix n'est pas l'absence de conflits, mais plutôt leur gestion non violente (SIGNATES, 2001).

3.9 Surmonter l'anti-ritualisme spirite

L'anti-ritualisme spirite est, en réalité, bien plus un discours idéologique, consacré à un iconoclasme originel du spiritisme (DAMÁSIO, 2022), qu'une réalité sociale observable dans les pratiques de ce mouvement. Car il est impossible de ne pas avoir de rituels.

Le problème, en réalité, n'est pas le rituel lui-même, mais plutôt le processus de ritualisation. Comme tout dans la vie, le rituel a cette caractéristique positive de nous organiser, de simplifier nos relations quotidiennes, mais il comporte aussi ses risques, car c'est par les rituels que le corps des personnes est contrôlé. Et contrôler les corps peut éventuellement immobiliser les esprits ou les mobiliser pour faire ce que les puissants désirent. C'est par la ritualisation que nous établissons notre pouvoir sur les autres. C'est par les rites que les pratiques se standardisent, et si ces pratiques commencent à définir des identités (par exemple, si un certain rituel de la passe devient le seul authentiquement spirite), le rite devient alors un critère d'exclusion, de dispute et de mise à l'écart des critiques.

Ainsi, d'un point de vue éthique, la meilleure alternative est peut-être de remplacer l'anti-ritualisme par une perspective pluri-ritualiste, capable de sauver constamment ce qu'il y a de spirituel dans le rite. Un rite qui nous élève, qui nous améliore, au sein duquel nous apprenons, est un bon rite. Un rite qui nous réduit au silence, qui nous abrutit, qui nous rend incapables de dialoguer et d'apprendre, est un mauvais rite.

Dans les pratiques religieuses, la meilleure éthique consiste à respecter les rites de chacun, en ne les remettant en question que s'ils oppriment ou appauvrissent les relations. C'est ce qui s'est produit dans le spiritisme brésilien traditionnel, avec ses rites de médiumnité pluriels, absorbant même les traditions de la culture afro-brésilienne apportées par les Noirs asservis. Grâce à la pureté doctrinale et à la puissance symbolique du livre *Désobsession*, la médiumnité spirite est devenue un rite blanc, privé, intellectuellement et thérapeutiquement pauvre. Elle a privé le commun des mortels de tout contact avec les esprits, comme s'il s'agissait d'une profanation ou d'une déviation. Elle a également éliminé l'intelligence médiumnique, la transformant en une pseudo-séance de thérapie spirituelle, extrêmement discutable d'un point de vue psychologique ou psychanalytique.

Par conséquent, le plus intéressant est d'ouvrir les rituels spirites à la pluralité rituelle, en insistant toujours sur la pertinence spirituelle des relations. Le problème est que le détachement des rituels engendre parfois de l'insécurité… Par conséquent, compte tenu, par exemple, de cette critique de la ritualisation du spiritisme traditionnel, il ne s'agit en aucun cas d'appeler les centres à cesser leurs séances de désobsession. Le problème ne réside pas dans le rite de désobsession en lui-même, mais plutôt dans le manque de connaissances psychologiques ou psychanalytiques développées dans ces thérapies, ainsi que dans la perte des effets intellectuels de la psychophonie et de la psychographie. Quiconque parviendra à résoudre ces deux problèmes, tout en préservant totalement ou partiellement la liturgie de désobsession, devrait bénéficier de l'attention des chercheurs, qui pourraient peut-être assister à la transformation d'un rituel qui, en principe, ne servait qu'à contrôler les aspects prophétiques de la médiumnité, en un autre rituel capable de redonner aux personnes la capacité de comprendre la médiumnité et d'entretenir une relation plus saine et plus productive avec le monde spirituel.

3.10 Pourquoi Kardec n'a pas pratiqué la sociologie spirite

L'absence de débats en sciences sociales a des raisons doctrinales et historiques, toutes deux ancrées dans le processus d'institutionnalisation du spiritisme au Brésil. Comme Allan Kardec n'a pas travaillé ni accordé une grande importance aux explications fondées sur la formation et les institutions sociales, et qu'il a donc élaboré une définition individualiste de l'esprit, tout l'arsenal explicatif du spiritisme a été construit de telle sorte qu'il s'est passé d'explications sociologiques.

Prenons par exemple le chapitre 7 de la troisième partie du *Livre des Esprits*, intitulé « Loi de société », souvent cité par les spirites comme un exemple de la vision sociale de Kardec. Malheureusement, dans ce texte, Kardec ne fait pas de sociologie. Il s'agit d'un chapitre très court, composé de seulement dix questions, divisé en trois parties : la première avec trois questions et un commentaire ; la deuxième avec quatre questions et un commentaire ; et la troisième avec trois questions. Dans la première partie, il pose rapidement une vision utilitariste des relations sociales, selon laquelle les relations sociales existent en raison du besoin de l'esprit de progresser. Dans la deuxième partie du chapitre, il aborde la question de la réclusion et du vœu de silence et, sans aborder le contexte social, porte un jugement moral sur la réclusion catholique, la qualifiant d'acte égoïste. En réalité, la vie monastique des monastères et des couvents est une attitude religieuse de solidarité spirituelle : moines et moniales quittent le monde profane pour prier pour l'humanité. Et, dans la dernière partie, il aborde les liens familiaux et revient à la vision utilitariste : la famille existe pour que les esprits individuels puissent progresser. La vision de Kardec sur la société est donc naturaliste et utilitaire. Et individualiste, car le statut social n'est pas considéré comme intrinsèque à l'esprit humain, mais plutôt comme un instrument d'une utilité évolutive transitoire : la naissance l'y insère, et la mort l'y retire.

La conception de l'esprit qu'Allan Kardec forge, à partir de son dialogue avec les esprits qui communiquent avec lui, s'inscrit dans une préoccupation profondément psychologique. Le spiritisme de Kardec est une sorte de pré-psychologie, au sens où il a émergé avant les sciences psychologiques et psychanalytiques, guidé par des préoccupations morales et religieuses. L'espace de débat social était alors limité et, compte tenu du contexte français turbulent de l'époque, politiquement déconseillé.

Il est donc difficile d'extraire d'Allan Kardec un projet politique. Cela a au moins une raison épistémologique et une raison théorique, toutes deux ayant des conséquences sociologiques. La raison épistémologique est qu'à son époque, il n'existait ni science sociale ni science politique permettant d'approfondir ces sujets avec une certitude scientifique. Un débat philosophique était certes en cours, mais il était encore en conflit avec des volontés et des expériences politiques très fortes, et la France subissait encore les bouleversements politiques liés au bonapartisme. Puisque sa proposition visait à présenter une science nouvelle, il ne souhaitait apparemment pas s'aventurer dans un domaine encore sujet à controverse. D'ailleurs, éviter la controverse était la raison explicite invoquée pour justifier cette attitude dans l'article 1 du « Projet de règlement pour l'utilisation des groupes et petites sociétés spirites » (KARDEC, 2005, p. 44).

C'est pourquoi la construction d'une théorie sociale spirite contemporaine nécessite une mise à jour, certes, mais sur des bases conceptuelles. On ne peut travailler avec la conception de la société de Kardec sans la reformuler. Il ne s'agit pas d'une mise à jour linéaire, simplement cumulative, mais plutôt d'une mise à jour conceptuelle et reformulative.

Ces deux particularités – le handicap de la disponibilité scientifique et la tonalité psychologisante et morale du concept d'esprit – ne lui ont pas permis de faire de la société et de la politique autre chose qu'une idée superficielle. Avec le processus d'institutionnalisation, Allan Kardec a fini par devenir un critère de vérité, dogmatisé comme il n'avait jamais voulu l'être, ce qui a complètement éliminé toute possibilité de construction d'une théorie sociale minimalement cohérente.

À la dérive en matière de pensée sociale et politique, les spirites brésiliens, majoritairement issus des classes supérieures d'une société parmi les plus inégalitaires de la planète, ont assimilé la pensée spirite selon leur propre appartenance sociale, ce qui a donné au mouvement spirite un caractère profondément conservateur, mais réticent à tout débat social ou politique sur les questions de spiritualité, même scientifique. Ils ignoraient donc l'énorme contradiction entre cette idéologie et l'aspect progressiste des origines du spiritisme.

On peut donc relier l'absence de pensée sociale spirite au manque d'engagement envers les sciences humaines et sociales de notre époque, résultant bien plus de la vision de la structure de pensée conçue par Kardec pour la doctrine elle-même que des actions ou omissions des spirites religieux traditionnels. Cela est d'autant plus vrai que les spirites progressistes eux-mêmes éprouvent des difficultés à relier leurs croyances spirites aux projets et idéaux politiques et sociaux auxquels ils se consacrent.

Aujourd'hui, le contexte est différent. Le spiritisme manque encore de concepts fondamentaux pour penser la société, la culture et la politique dans une perspective contemporaine, c'est-à-dire au-delà d'une parodie de la pensée libérale française du XIXe siècle. C'est ce fossé qu'il faut combler.

Il est nécessaire d'investir dans la production d'une théorie sociale adaptée à la mentalité spirite. Sans cela, la perspective sociale issue du spiritisme, qu'elle soit progressiste ou non, ne sera qu'un produit interprétatif individualiste ou une imitation, sans spiritisme, d'idéologies politiques exogènes. En principe, il n'y a aucun problème à dialoguer avec d'autres courants ou théories sociales ou politiques, même non spirites, même matérialistes, à condition que cela se fasse sous forme de dialogue, c'est-à-dire avec des contributions des deux parties. L'absence d'une

conceptualisation sociale et politique spécifiquement spirite entrave cependant ce dialogue, au point d'empêcher tout dialogue théorique digne de ce nom.

Sans théorisation adéquate, les spirites ont donc tendance à perpétuer un débat interne stérile sur « quelles étaient les idées sociales et politiques de Kardec », ce qui génère des interprétations prétendument progressistes ou, pire encore, conservatrices, car toujours teintées d'individualisme et de préoccupations morales, dans une approche essentialiste. Sans mise à jour, à la lumière du développement des sciences humaines et sociales contemporaines, aucun progrès n'est possible.

Transformé en religion traditionnelle organisée, le spiritisme, ainsi dogmatisé et ritualisé, a cessé d'être un centre de pensée et de production culturelle pour devenir un groupe social conservateur, jaloux de ses propres dogmes, sans dialogue véritable et sérieux avec la science, et en particulier, évidemment, avec les sciences sociales. Cependant, cette hégémonie n'a pas réussi à anéantir complètement les esprits et les groupes critiques. Bien que mineures et moins nombreuses, des tentatives d'élaboration de théories sociales et politiques au sein du spiritisme ont eu lieu. Quelles propositions ont émergé ? Quelle contribution ont-elles apportée ? C'est le sujet du chapitre suivant.

4. HISTOIRE DE LA PENSÉE SOCIALE SPIRITE

Dans les chapitres précédents, la question de la connaissance et de la méthode dans le spiritisme a été explorée, en mentionnant l'épistémologie des sciences sociales, incluant ainsi une analyse des avancées et des améliorations de la méthode de Kardec. Dans ce contexte, l'idée de « consensus intersubjectif et interexistentiel » a été présentée, puis une interprétation historico-sociale critique du mouvement spirite brésilien hégémonique a été recherchée[23], afin de comprendre les conflits qui ont eu lieu et le processus d'institutionnalisation qui l'a conduit à devenir ce qu'il est aujourd'hui.

Dans ce chapitre, l'objectif est d'identifier comment, au sein de cette trajectoire historique, le débat social sur le spiritisme s'est déroulé. À cette fin, nous avons cherché à récupérer ce qui a déjà été pensé et discuté, même dans des conditions défavorables et minoritaires, afin de juger cet héritage intellectuel et de raconter une partie de l'histoire méconnue du mouvement spirite brésilien.

En raison de l'orientation spécifiquement théorique et épistémologique de cet ouvrage, l'analyse historique présentée ici sera probablement incomplète, la méthode ayant consisté à éplucher les publications de la bibliographie la plus importante de l'époque, c'est-à-dire les ouvrages où les auteurs spirites abordaient des questions sociologiques, anthropologiques ou politiques. C'est pourquoi ces données ne prétendent évidemment pas à l'exhaustivité. Il est même fort probable que bien d'autres événements se soient produits ou aient été écrits au-delà de ce qui est présenté ici.

C'est pourquoi les études ultérieures, qui examineront le développement de la pensée et des pratiques spirites dans d'autres nations, devront certainement trouver des similitudes, mais aussi des divergences, avec les analyses et les positions présentées ici.

4.1 Des socialistes utopistes à León Denis

Le débat social autour du spiritisme n'est pas nouveau. Il remonte à l'époque de Kardec, elle lui est même antérieure, avec des approches voisines des interprétations religieuses et spiritualistes promues par les soi-disant « socialistes utopiques », certainement les enfants les plus romantiques des Lumières européennes.

De ce groupe, au moins trois des plus célèbres méritent d'être mentionnés : Claude-Henri de Rouvroy (1760-1825), plus connu sous le nom de comte de Saint-Simon ; Charles Fourier (1772-1837), dont l'influence fut considérable en France à cette époque et auquel Léon Denis faisait fréquemment référence ; et l'Anglais Robert Owen (1771-1858), qui, sur le tard, devint spirite, convaincu après avoir assisté à quatorze séances médiumniques avec la médium Hayden[24].

23 Le dialogue engagé dans cet ouvrage est avant tout critique à l'égard du spiritisme brésilien et peut s'avérer quelque peu inexact lorsqu'il s'agit d'examiner le mouvement spirite dans d'autres pays. C'est pourquoi les études ultérieures, examinant le développement de la pensée et des pratiques spirites dans d'autres nations, devraient certainement trouver des similitudes, mais aussi des divergences, avec les analyses et les positions présentées ici.

24 Maria B. Hayden était une médium américaine qui visita l'Angleterre en 1852, où elle rencontra Robert Owen, alors âgé de 83 ans. Son mari, W. R. Hayden, édita le premier périodique anglais sur le spiritisme de l'époque, intitulé « The Spirit World », qui ne fut cependant pas publié. On estime que le célèbre médium Daniel Douglas Home débuta sa pratique chez les Hayden en 1851 (CARMACK, 2020).

Le socialisme est l'un des fruits les plus précieux des Lumières européennes. Dérivé du latin *associare*, qui signifie rassembler, grouper, ou de *socius*, compagnon, ce concept désigne à l'origine la solidarité et la coopération, ne concernant pas à proprement parler une action ou une relation établie, mais plutôt un ordre social fondé sur la fraternité.

Pour acquérir sa connotation contemporaine, ce thème émerge d'un débat spécifique au cœur du libéralisme post-révolutionnaire : celui de la société qui souhaitait réaliser la triade liberté, égalité et fraternité comme une unité indissoluble. Les libéraux étaient donc autrefois des révolutionnaires ; ce sont eux qui siégeaient à gauche à l'Assemblée nationale française à la fin du XVIIe siècle et qui furent les auteurs de la première Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen et des célèbres dix amendements à la Constitution des États-Unis d'Amérique.

Nous devons tous les droits civiques au libéralisme (la génération des droits dits négatifs, qui visaient à préserver l'intégrité des individus contre l'arbitraire de l'État et du pouvoir), ouvrant la voie à tous les autres droits qui ont suivi. Ils ont consolidé les principes internationaux qui sous-tendent encore l'ONU et ont été de plus en plus acceptés par les constitutions nationales des pays du monde entier. N'oublions pas que nous devons pratiquement la civilisation elle-même au libéralisme.

Le libéralisme classique, formulé principalement par Adam Smith, privilégiait la liberté comme une prérogative individuelle, espérant que des relations libres émergeraient la justice et le bien comme une force naturelle, fruit de l'équilibre né de la confrontation d'intérêts dûment évalués.

Cependant, la profusion de richesses et les inégalités engendrées par la révolution industrielle ont rapidement attiré l'attention des intellectuels bourgeois sur la souffrance des pauvres qui travaillaient sur les machines jusqu'à l'épuisement. C'est ce problème fondamental qui a conduit la pensée philosophique, déjà teintée d'influences sociologiques, à s'interroger sur les conceptions individualistes (terme inventé par Saint-Simon) et collectivistes ou socialistes.

Le fait est que les libéraux, en fondant leur propre État et en prenant le contrôle économique mondial, sont devenus conservateurs, occupant les espaces de droite auparavant réservés à la noblesse et positionnant les classes ouvrières comme la nouvelle gauche, partout dans le monde, inspirée avant tout par les idéaux socialistes et communistes. Le contexte historique a changé, et nous nous trouvons face à de nouvelles exigences de transformation sociale, cette fois contre le libéralisme.

En ce sens, la pauvreté ouvrière était une préoccupation commune, qui a reçu à l'époque des solutions très diverses de la part de ces intellectuels, la plupart d'entre eux étant qualifiés, d'une manière ou d'une autre, de socialisme. Enthousiaste face aux résultats de la révolution industrielle – il fut également l'inventeur du terme « industrialistes », désignant non seulement les propriétaires industriels mais aussi les travailleurs, y compris les travailleurs ruraux, formulant ainsi une catégorie opposée à celle des oisifs – et influencé par De Maistre et Bonald, farouches adversaires de l'individualisme libéral (PETITFILS, 1977), Saint-Simon finit par rompre avec le libéralisme économique et orienter sa réflexion vers des idées que l'on pourrait qualifier de socialistes. La synthèse de son projet résidait dans la prise pacifique du pouvoir par les industriels, conscients de leur mission et de leurs objectifs. Cette transformation entraînerait la fin des contradictions de classes et une ère d'harmonie, exempte de conflits, où le

travail deviendrait la source de toutes les vertus et l'État la fraternité des travailleurs. En bref, c'était un socialisme technocratique et hiérarchique.

Le libéralisme révolutionnaire, cependant, était tout sauf l'organisation des travailleurs. Parmi les héritages de la Révolution française figuraient la remise en cause du droit d'association et l'interdiction de la formation de syndicats (BUBER, 1971), au profit de l'individualisme, qui devint progressivement le fondement de la notion de concurrence économique, fondement du libéralisme classique, contre les modèles hiérarchiques des corporations de métiers issus du Moyen Âge. C'est un contemporain de Saint-Simon, François Marie Charles Fourier (1772-1837), qui allait marquer cette première différence profonde entre le libéralisme révolutionnaire et l'idée socialiste, qui privilégiait l'unité sociale, en opposition au principe « anarchique » de la libre concurrence. La formulation de Fourier ne combattait cependant pas complètement l'individualisme. À la manière du socialisme utopique, elle proposait une combinaison d'individualisme et de collectivisme, à travers l'association des salariés, dans ce qui serait, selon lui, « la troisième et dernière évolution émancipatrice de l'histoire » (FOURIER apud BUBER, 1971, p. 31), les deux premières étant la transformation des esclaves en serfs et des serfs en ouvriers.

Le principe associatif qui a façonné le socialisme utopique a également trouvé ses concepteurs en Angleterre, parmi lesquels il est essentiel de mentionner l'industriel Robert Owen (1771-1858), philanthrope converti au socialisme associationniste et premier de ce courant à adhérer, sur le tard, aux idées spiritualistes qui fleurissaient en Europe dans la seconde moitié du XIXe siècle. Le contexte anglais d'Owen correspond à l'apogée de la révolution industrielle anglaise, qu'Olga Almeida résume en un ensemble de facteurs. Selon elle,

> pour comprendre la révolution industrielle en Angleterre, il est nécessaire de considérer les relations commerciales complexes du pays : l'existence d'un grand nombre d'intermédiaires commerciaux ; l'existence de nombreuses industries rurales avant le développement des usines ; les compétences et les connaissances de nombreux Anglais dans le domaine de la mécanique ; l'utilisation de l'énergie hydraulique avant l'avènement de la machine à vapeur ; la croissance démographique ; la demande croissante de produits qui pouvaient être rendus moins chers grâce à de nouveaux procédés de fabrication ; les forces animales et humaines qui commençaient à être remplacées ou complétées par des machines (ALMEIDA, 2010, p. 16).

Cependant, le coût social, en souffrances, de l'entreprise anglaise qui a permis à ce pays de dominer virtuellement le monde économique de l'époque fut immense. Entre les XVIIIe et XIXe siècles, le développement scientifique, technologique et économique fut sans précédent, tout comme l'exode rural et la formation d'une classe prolétarienne surexploitée, vivant dans des conditions de précarité scandaleuses. Faisant référence à la ville de Manchester en 1835, en pleine ère d'industrialisation, Tocqueville dirait :

> De ce fossé immonde jaillit le plus grand courant de l'industrie humaine pour fertiliser le monde entier. De cet égout immonde jaillit de l'or pur. Ici, l'humanité atteint son développement le plus complet et sa plus grande brutalité ; ici la civilisation accomplit des miracles et l'homme civilisé devient presque sauvage (TOCQUEVILLE apud HOBSBAWM, 2007, p. 49).

Compte tenu des proportions, l'usine textile de New Lanark, en Écosse, acquise par Robert Owen, aurait fait exception. Elle employait quelque 1 800 ouvriers, dont plus de 400 enfants. Elle est devenue la plus grande industrie du Royaume-Uni et a marqué l'histoire comme une expérience sociale exceptionnellement réussie pour l'époque. L'expérience de New Lanark a rationalisé la production, augmenté la productivité et les salaires, réduit les heures de travail, fourni des logements aux employés et mis à leur disposition des méthodes éducatives qui ont remplacé les châtiments corporels par des techniques de régénération morale et enseigné au-delà des simples connaissances livresques, accordant une importance primordiale au développement personnel, avec une liberté maximale (PETITFILS, 1977 ; PIOZZI, 1999).

L'expérience réussie d'Owen le conduisit à proposer une réforme radicale visant à établir des modèles coopératifs et à abolir la propriété privée dans tout le système industriel anglais, afin de faire face à la grave crise économique que traversait l'Europe après la fin de la guerre napoléonienne. Cependant, le gouvernement britannique rejeta la proposition et opta pour la force pour écraser les révoltes des travailleurs réduits à la pauvreté. Frustré, Owen se tourna vers les États-Unis et, au prix d'une bonne partie de sa fortune, fonda un village expérimental dans l'État de l'Indiana, « New Harmony », pour mettre ses idées en pratique. L'entreprise échoua complètement. De retour en Angleterre, il s'engagea dans les luttes ouvrières, mais, opposé à la lutte des classes, il se brouilla rapidement avec les dirigeants syndicaux, ce qui lui fit perdre son prestige. Durant les dernières années de sa vie, Owen se consacra au débat religieux, à la fois comme rationaliste luttant contre la superstition des prêtres et, plus tard, comme spiritualiste communiquant avec Shelley, Franklin et le duc de Kent, pour prêcher l'avènement d'une humanité formée d'« une seule famille d'hommes bons, sages, heureux et instruits » par la science, qui exterminerait le mal et assurerait la victoire des vertus chrétiennes (PETITFILS, 1977, p. 86). Il mourut en 1858, convaincu d'avoir été un génie incompris, toujours en avance sur son temps. Concernant sa trajectoire, Engels dira plus tard :

> « La transition vers le communisme constitue un moment crucial dans la vie d'Owen. Bien qu'il se soit limité au rôle de philanthrope, il n'a fait qu'acquérir richesse, applaudissements, honneurs et célébrité. Il était l'homme le plus populaire d'Europe.» Non seulement les hommes de sa classe et de son rang social, mais aussi les dirigeants et les princes l'écoutaient et l'approuvaient. Cependant, dès l'instant où il formula ses théories communistes, tout changea. (ENGELS, 1978, p. 59)

Qualifier Saint-Simon, Fourier et Owen d'« utopistes » était une invention de Friedrich Engels, pour critiquer l'approche idéaliste de leurs théories et de leurs projets de société, propositions qui, selon lui, étaient irréalistes car elles ne prenaient pas en compte la nature humaine dans toute sa brutalité. Ce fut l'une des critiques qui provoqua la scission entre un socialisme matérialiste, qui cherchait ses fondements dans la description historique des intérêts matériels, et un socialisme idéaliste, pacifiste par nature et souvent attaché à la pensée religieuse. Engels, qui a forgé les adjectifs attribués aux auteurs analysés, cherche à établir une distinction non seulement idéologique, mais aussi épistémologique, dans la lignée du positivisme du XIXe siècle : au socialisme utopique, il oppose un socialisme « scientifique », une pensée qui a acquis un statut scientifique grâce aux deux découvertes de Marx : le matérialisme dialectique et la plus-value comme fondement du mode de production capitaliste (ENGELS, 1978, p. 73).

En effet, on pourrait aujourd'hui affirmer que l'eschatologie marxiste est elle aussi une utopie et que les différentes formes de socialisme poursuivent plus ou moins les mêmes objectifs : éliminer les différences et la domination entre les classes sociales, mettre l'accent sur la qualité de vie des travailleurs, abolir l'État, l'argent et, dans le cas du marxisme, la propriété privée, valorisant ainsi les formes de vie communautaire et solidaire. Mais ce qui constitue réellement une divergence entre eux et Marx, c'est avant tout la manière d'y parvenir. Le marxisme formule l'action révolutionnaire, c'est-à-dire qu'il soutient que la transformation doit se produire par la violence[25], car elle détermine un changement structurel dans la société capitaliste, instaurant la dictature du prolétariat comme forme intermédiaire de société, tandis que les socialistes utopistes misaient sur une évolution pacifique, où les changements s'opèrent en convaincant tout le monde, en partant de la conviction que la vérité finit toujours par triompher, par la force même des choses.

Ces théoriciens, appelés utopistes, serviront de base au philosophe Léon Denis, seul spirite français contemporain d'Allan Kardec à aborder les questions sociales et politiques. Son principal ouvrage sur ce sujet est la brochure « Socialisme et Spiritisme », un recueil de huit articles publié dans la Revue Spirite, dans lequel il défend l'idée que le spiritisme est un complément du socialisme, défini comme l'étude et l'application des lois et des moyens d'améliorer la société, avec ses nuances, allant du socialisme chrétien au communisme.

Dans sa formulation, Denis condamne avec véhémence le projet marxiste, révolutionnaire par nature et fondé sur l'antagonisme des classes sociales. Pour lui :

> « Ce qu'on appelle la "lutte des classes" n'existe que sur le papier (…) ... il n'y a plus de classes depuis la Révolution [française], il n'y a plus de frontières précises entre elles, car il y a une pénétration réciproque et continue (...). La bourgeoisie puise ses racines dans le peuple et se recrute en lui sans cesse.» (DENIS, 1982, p. 41)

Pour lui, la solution n'est donc ni marxiste, ni révolutionnaire. « Je suis évolutionniste, pas révolutionnaire » (DENIS, 1982, p. 122), déclare-t-il, protestant contre le socialisme allemand, qui, selon lui, se caractérise par la force brutale, et contre Karl Marx lui-même. Son antipathie envers Marx est telle qu'il affirme même, citant Deslinières, qu'avant lui, « le socialisme était profondément sympathique ; grâce à lui, il est aujourd'hui exécré » (DESLINIÈRES, apud DENIS, 1982, p. 90). Denis soutient donc que la solution ne réside pas dans les révolutions ou les transformations des lois et des institutions, mais dans l'éducation des âmes.

> « Au lieu d'attiser les passions mauvaises et d'inciter à la lutte des classes, apprenons tous la grande loi qui régit le destin des individus et des peuples et qui fait peser sur eux les conséquences de leurs actes [...]. …le véritable point de départ pour les socialistes devrait être l'éducation, l'enseignement. Le progrès intellectuel et moral s'obtient d'abord

25 La défense de la violence comme forme légitime d'action révolutionnaire est controversée chez Marx. Apparemment, l'auteur a modifié ses positions sur ce sujet tout au long de sa vie (FERNANDES, 2019 ; GONÇALVES et ChAGAS, 2020). Quoi qu'il en soit, on ne saurait en aucun cas cautionner des positions simplistes, telles que les accusations morales que les auteurs et dirigeants spirites adressent souvent au philosophe, le qualifiant de cruel et d'amoral (DENIS, 1982). Des questions telles que la violence, la révolution, la lutte des classes et même la guerre sont des concepts abordés avec le plus grand sérieux par les sciences sociales et politiques. C'est pourquoi un débat social spirite ne peut sombrer dans des jugements moraux et des superficialités lorsqu'il aborde ces sujets extrêmement graves.

par l'enseignement, et le progrès matériel en serait donc une conséquence inévitable. » (DENIS, 1982, p. 93)

La solution au socialisme, selon Denis, réside dans une action éducative fondée sur le spiritualisme, « donner au peuple une nouvelle éducation, fondée sur une doctrine spiritualiste vaste et rationnelle » (DENIS, 1982, p. 68). Denis estime que le spiritisme constitue une doctrine scientifique qui aurait prouvé, indubitablement, la survie de l'esprit après la mort et, par là même, unifié la matière et l'esprit en une seule harmonie universelle, fondée sur le principe unique qu'est Dieu. « Les socialistes doivent donc l'adopter avant tout et en faire la règle de leur travail, le fondement de leurs organisations » (DENIS, 1982, p. 71). Sa critique du socialisme matérialiste constitue donc une proposition idéaliste centrée sur l'éducation spirituelle, car « le véritable point de départ des socialistes devrait être l'éducation, l'enseignement » (DENIS, 1982, p. 95).

Enfin, dans cet ouvrage, Léon Denis entreprend une digression exhaustive sur les idées socialistes, les remettant souvent en question sous un angle libéral, pour finalement proposer le spiritisme comme solution possible aux problèmes qu'il souligne.

> « Pour que l'ordre social prévale, le spiritisme, le socialisme et le christianisme doivent s'unir ; du spiritisme peut naître le socialisme idéaliste » (DENIS, 1982, p. 100).

4.2 Le rôle majeur des Argentins

Les idées de Léon Denis demeurent ancrées dans un fort individualisme moral, soutenu par la notion spirite de survie après la mort. Peut-être parce qu'il ne les a jamais systématisées, c'est-à-dire parce que l'ouvrage est une compilation de quelques articles, il n'a pas été le premier à aborder une doctrine sociale spirite. Ni lui ni aucun Français. Ceux qui ont le mieux formulé ce que l'on peut appeler la théorie sociale spirite, déjà ancrée dans un dialogue avec la pensée dialectique du marxisme, sont trois penseurs argentins : Cosme Mariño (1847-1927), Manuel Porteiro (1881-1936) et Humberto Mariotti (1905-1982), qui ont proposé les concepts fondamentaux de la pensée sociale spirite. Passons rapidement en revue quelques-unes des principales idées qu'ils ont développées.

Cosme Mariño est né en 1847 à Buenos Aires et est mort en 1927. Une grande partie de sa pensée a été formulée au XIXe siècle, bien que les travaux sur lesquels nous fondons nos conclusions sur la pensée socialiste appliquée. Pour Mariño, le socialisme ne doit pas nécessairement être matérialiste et constitue un chapitre du spiritisme. Pour lui, un socialisme aux idées matérialistes ne possède pas les fondements moraux suffisants pour faire triompher ses nobles idéaux, ce que seul le spiritisme peut offrir. En ce sens, le spiritisme serait la seule doctrine scientifique et philosophique capable d'apporter le véritable bonheur à l'humanité. Par conséquent, les spirites seraient nécessairement socialistes, mais leur socialisme repose sur l'amour véritable, dont les nobles idéaux les conduisent à suivre Jésus.

Une deuxième théorie allant dans ce sens, et qui reste l'une des mieux structurées à ce jour, est celle de Manuel Porteiro, un homme simple et autodidacte, né en 1881 et décédé en 1936, à seulement 55 ans. Malheureusement, nous savons très peu de choses sur lui, et les rares informations biographiques dont nous disposons proviennent des recherches de l'ancien président de la Cepa, le professeur vénézuélien Jon Aizpúrua (1949-), à qui l'on doit probablement aussi le fait que Porteiro ne soit pas tombé dans l'oubli (AIZPÚRUA, 1999). Parmi ses ouvrages, deux nous

intéressent immédiatement : « Concepto espírita de la sociologia » (PORTEIRO, 1998) et « Espiritismo dialéctico » (PORTEIRO, 1990), ce dernier étant considéré comme son œuvre fondatrice.

La manière dont Porteiro entremêle spiritisme et théorie marxiste est suffisamment sophistiquée pour poser les bases de la quasi-totalité des principes adoptés par les auteurs ultérieurs. Premièrement, l'application de la méthode dialectique à la pensée spirite. Pour lui, la phrase gravée sur la tombe de Kardec au Père Lachaise est fondamentalement dialectique : « Naître, mourir, renaître, telle est la loi »[26], qui constitue une formulation de la Thèse, de l'Antithèse et de la Synthèse, de la dialectique. En ce sens, Porteiro critique le matérialisme historique pour son rejet de la survie et de la réincarnation, un sujet qui sera plus tard abordé par Humberto Mariotti et Herculano Pires. Ce sera également Manuel Porteiro qui présentera la relation entre le corps et l'esprit comme une relation dialectique large et ouverte, et, sur la base de ce raisonnement, rejettera l'idée du paiement des dettes comme « explication » des inégalités et des injustices sociales. Selon lui,

> « Il ne faut pas chercher les causes hypothétiques qui dérivent d'existences antérieures et qui sont censées engendrer la faim et la misère, mais les causes morales qui les font disparaître » (PORTEIRO, 1990, p. 200).

Porteiro estime que la mission du spiritisme est de construire une société nouvelle. C'est pourquoi il ne peut se limiter à parler aux esprits, à faire la charité et à guérir les maladies. L'humanité est responsable de l'impératif d'action. Ainsi, contre le spiritisme romantique et littéraire des œuvres médiumniques, il propose : la création de chaires de sociologie au sein des fédérations spirites, le développement d'une presse promouvant une société sans classes, la proclamation de l'égalité des droits des femmes, la défense de la paix par la guerre et l'abolition de la peine de mort.

Un aspect intéressant de sa réflexion était son plaidoyer en faveur d'une révision des œuvres fondamentales du spiritisme, selon lui, pour « en corriger les erreurs ». Il considérait le spiritisme comme une doctrine laïque, progressiste et dynamique. Jon Aizpurua interprète cela comme

---

26 On sait que cette phrase n'est pas d'Allan Kardec. Certains auteurs, comme Calsone (2016), l'attribuent au franc-maçon républicain Charles Fauvety, qui l'aurait inscrite sur un linceul de velours bleu, recouvert de symboles maçonniques, placé sur le cercueil où reposait le corps du professeur Rivail. De là, elle aurait été copiée pour le dolmen du Père-Lachaise. Puisque la proposition inscrite ne défigure en rien l'idée spirite elle-même, nous considérons le raisonnement de Porteiro comme légitime, car il y a entrevu une logique dialectique. Cependant, aucun document ne prouve que Kardec était également franc-maçon, et la corrélation entre l'inscription du dolmen et la franc-maçonnerie pose problème. La croyance en Dieu, appelé GADU (Grand Architecte de l'Univers), en une vie future et en l'immortalité de l'âme est un principe fondamental de la franc-maçonnerie. À tel point que cette croyance constitue l'une des conditions d'initiation à l'ordre maçonnique, car elles figurent dans les « Lieux de référence » d'Albert Mackey. Cependant, aucune référence à la réincarnation n'est faite. Par conséquent, nous ne disposons d'aucune preuve objective confirmant l'origine maçonnique de l'inscription du Père-Lachaise. Le fait que cette phrase ait été placée parmi des symboles spécifiquement maçonniques n'implique pas nécessairement son lien avec la franc-maçonnerie, d'autant plus que l'ordre maçonnique n'est pas intrinsèquement réincarnationniste.

> « … sa vénération [pour Kardec] ne signifiait pas une attitude d'inconditionnalisme ou de rigidité doctrinale » (AIZPURUA, dans PORTEIRO, 1990, p. 27).

On pourrait beaucoup dire et discuter de la pensée de Porteiro, mais pour ce faire, il faudrait élargir considérablement la portée de cette approche. Évoquons plutôt brièvement l'autre Argentin qui a poursuivi l'œuvre de Porteiro, le professeur et philosophe Humberto Mariotti, qui a passé beaucoup de temps avec Manuel Porteiro à partager ses idées. Dans son ouvrage majeur, publié en 1963, *O Homem e a Sociedade numa nova civilização* [L'homme et la société dans une nouvelle civilisation], dont le titre original en espagnol était *Parapsicología Y Materialismo Histórico* [Parapsychologie et matérialisme historique] (MARIOTTI, 1967), Mariotti déplore que le concept d'esprit ait été l'objet de superstitions et, par la suite, une justification de cruelles injustices sociales. Pour lui, Karl Marx et Allan Kardec représentaient les deux grandes préoccupations du monde : les phénomènes sociaux et spirituels. Mais, malheureusement,

> « Marx a esquissé un individu sans lien avec le spirituel et l'éternel. Il croyait que l'Esprit constituait un obstacle à l'avènement d'une société sans classes, car tant le philosophe que l'homme religieux apaisaient les exigences des opprimés en leur parlant d'un bonheur surnaturel (…). Si Marx nous a légué une fausse image de l'homme, c'est à cause du comportement moral (…) de ceux qui se disaient spiritualistes et chrétiens, et qui, au lieu d'être avec le message du Christ, et par conséquent avec les pauvres, les dépossédés et les exploités, étaient avec les puissants et les fortunés » (MARIOTTI, 1967, p. 33-34).

Mariotti s'efforce ensuite de concilier les deux doctrines, certain de travailler sur le lien entre deux réalités indissociables : la justice sociale et la justice spirituelle. Pour lui, l'Homme kardéciste est un être en relation, c'est pourquoi le phénomène social trouve ses fondements dans le phénomène spirituel. Il voit également que le périsprit relie les modes de production et les modes d'évolution, intégrant la lutte des classes aux classes en lutte.

Le jeu de mots de Mariotti mérite d'être approfondi. La lutte des classes est le conflit d'intérêts classique décrit par Marx et Engels, entre ceux qui possèdent les moyens de production matérielle, qui peuvent donc embaucher de la main-d'œuvre et utiliser leur propre capital pour reproduire leur richesse ; et ceux qui ne les possèdent pas et sont donc contraints de vendre leur propre force de travail pour survivre. La lutte des classes est donc la lutte pour surmonter l'exploitation d'une partie de la société par une autre, rendue possible par l'institution de la propriété privée.

Les classes de lutte sont la suggestion de Mariotti, fondée sur le développement socialiste de la pensée spirite, selon laquelle nous ne devrions pas fuir la lutte des classes, mais la considérer simplement comme l'une des luttes émancipatrices. Il existe donc d'autres classes ou types de luttes, comme celle qui vise à promouvoir l'évolution de l'esprit vers des réalisations spirituelles de bonheur. La nouveauté dans l'œuvre de Mariotti réside dans le fait que, pour lui, une lutte est indissociable de l'autre ; autrement dit, le spiritisme doit les considérer comme des luttes intégrées, tout comme il existe des modes de production et des modes d'évolution.

Dans une société future, Mariotti prévoit que les individus s'affranchiraient de la notion de propriété, commençant à la percevoir uniquement comme un objet d'incarnation. Une espérance de vie au-delà de la mort pourrait, selon lui, relativiser l'importance des biens matériels et de leur possession, les limitant à des aspects liés à la vie physique. Seul l'incarné pourrait les posséder.

L'idée d'Humberto Mariotti pose un problème épistémologique : le lien qu'elle établit entre l'économie et une explication naturaliste de la vie. Rien ne justifie que la question de la propriété soit nécessairement liée à la vie charnelle. Une possible intégration de la vie terrestre à une vie au-delà de l'incarnation pourrait probablement modifier la notion de personne physique, l'étendant à d'autres dimensions de l'existence, et même à la notion de monde, élargissant ainsi le sens de la propriété. Sauf, bien sûr, si les modes d'appropriation, d'utilisation et de circulation de la valeur et du pouvoir dans les sociétés spirituelles sont très différents de ce que nous connaissons ici. C'est peut-être pourquoi il est prudent de laisser en suspens une question qui semble extrêmement intéressante pour le spiritisme : le monde spirituel est-il ou peut-il être capitaliste ? Ou, en termes plus théoriques : à quoi ressemble l'économie des esprits désincarnés ?

L'optimisme spirite de Mariotti, cependant, ne remet pas cela en question. Pour lui, la doctrine spirite développe le concept d'un homme qui redécouvre l'histoire et construit un monde meilleur pour se redécouvrir lui-même. Un homme qui ne craint pas l'objectivation du monde et de l'économie, car il reconnaît que l'incarnation est une objectivation. Enfin, il rappelle Kardec, lorsqu'il disait que « c'est aux déshérités, plus qu'aux heureux du monde, que le Spiritisme s'adresse » (KARDEC, apud MARIOTTI, 1967, p. 138). Partant de là, il soutient que le Spiritisme peut développer un vaste programme lié à la justice sociale, à la démocratie et à la liberté.

Porteiro et Mariotti identifiaient tous deux la morale comme une manifestation de la conscience, et non comme une simple conformation des coutumes et habitudes sociales. C'est pourquoi ils percevaient des causes morales à la faim et à la pauvreté – l'égoïsme de l'indifférence humaine – et, pour cette raison également, Mariotti identifie une erreur morale dans le comportement des spiritualistes et des chrétiens, qui ne se sont pas rangés du côté des pauvres et des travailleurs face aux conflits économiques nés de la révolution industrielle – ce qui, selon lui, a conduit Marx à identifier le christianisme comme la religion des riches et de la bourgeoisie. Et pourquoi voyaient-ils les choses ainsi ? Parce qu'ils considéraient le spiritualisme et le marxisme comme des sciences, au sens de sciences nomothétiques. Une science qui explique et démontre les lois universelles de manière positiviste.

C'est pourquoi la lutte des classes est une loi du capitalisme et la révolution un développement inévitable de l'histoire. De même, la morale spirite est le décryptage d'une loi universelle, et le dépassement de l'orgueil et de l'égoïsme fait partie intégrante du processus inévitable de l'évolution de la civilisation. Bien que la question des universaux demeure un sujet important dans le débat philosophique sur l'éthique, il n'est plus possible de parler de sciences sociales dans le cadre des sciences naturelles.

La morale est une condition historique et doit être comprise comme telle, ici comme dans le monde spirituel, à la lumière de ce que nous savons aujourd'hui.

4.3 Le débat social spirite au Brésil

Humberto Mariotti a reçu le soutien d'Herculano Pires au Brésil pour publier et diffuser sa pensée. Herculano a même écrit une préface détaillée à l'un de ses ouvrages, qui mériterait presque un livre à lui seul, intitulé *Espiritismo dialetico* [Spiritisme dialectique] (PIRES, 1971), dans laquelle il assimile l'interprétation marxiste de Mariotti d'un point de vue évolutionniste et non révolutionnaire.

Cependant, ni Herculano ni Mariotti n'ont introduit le débat social dans le spiritisme brésilien. Le premier débat, consigné dans la littérature, a été mené par le juriste d'Ilhéus, Bahia, et homme politique communiste spirite Eusínio Gaston Lavigne, qui a vécu entre 1873 et 1973 à Ilhéus, Bahia, où il a été maire après avoir participé à plusieurs mouvements politiques et même été emprisonné par la dictature de Vargas. Parmi les treize ouvrages qu'il a publiés, deux se distinguent : *Os espíritas e as questões sociais* [Les spirites et les questions sociales] (LAVIGNE et DO PRADO, 1955), en collaboration avec Sousa do Prado, et *Os Espiritualistas perante a Paz e o Marxismo OU A perfectibilidade do Espírito, pelo socialismo* [Les spiritualistes avant la paix et le marxisme, ou la perfectibilité de l'esprit pour le socialisme] (LAVIGNE, 1955), ce dernier étant préfacé par l'écrivain Jorge Amado.

L'oubli par les spirites de cet homme extraordinaire et de ses idées est l'un des signes les plus évidents du mépris que les spirites brésiliens portent aux débats sociaux et politiques. Bien sûr, cela ne signifie pas que nous devions accepter toutes ses idées. Stalinien, fervent partisan de la révolution soviétique, Lavigne a pontifié dans un débat intense dans les années 1950 par le biais du *Jornal de Debates*, un hebdomadaire consacré aux questions controversées, lancé le 28 juin 1946 à Rio de Janeiro. Dans ce journal, Eusínio Lavigne réagissait publiquement aux articles de spirites conservateurs et religieux, notamment ceux de Wantuil de Freitas et Lins de Vasconcelos, publiés dans le *Reformador* de la FEB, le journal *Mundo Espírita* et la *Revista Internacional de Espiritismo*, alors dirigée par Cairbar Schutel, à Matão, dans l'intérieur de São Paulo. Le contenu de ce débat fut ensuite publié dans un livre (LAVIGNE, 1955).

Le débat dura au moins jusqu'en 1955, année où Lavigne, avec Sousa do Prado, publia l'ouvrage *Les spirites et les questions sociales*. La controverse tournait autour de la compatibilité du spiritisme avec le communisme. La défense de Lavigne était on ne peut plus radicale. Il affirmait que le spiritisme était non seulement compatible avec le marxisme, mais plus communiste que celui-ci. D'abord parce qu'il ne se fondait pas sur des abstractions métaphysiques, mais plutôt sur des preuves issues d'expériences métapsychiques. Il s'agirait donc d'une science positive. De plus, Lavigne soutenait que le marxisme est une science et, à ce titre, ne peut être nié par le spiritisme, qui, depuis Kardec, a manifesté un engagement fondamental envers les développements scientifiques actuels.

L'argument fondamental des spirites traditionnels était que le spiritisme était incompatible avec le marxisme, car ce dernier était matérialiste et athée. En niant la survie après la mort et l'existence de Dieu, et donc en combattant la religion, ils ne voyaient aucune possibilité de compatibilité entre le marxisme et le spiritisme. La réponse de Lavigne approfondit la question. Il distingue d'abord le matérialisme vulgaire et mécaniste, pour lequel il n'existe que la matière, du matérialisme historique, dont la défense consiste à étudier la nature, la vie et les êtres humains à l'aide de critères objectifs tenant compte des situations réelles de l'existence humaine. Il affirme ensuite que le marxisme étudie les lois matérielles de la société, tandis que le spiritisme se concentre sur les lois spirituelles. Mais cela, selon Lavigne, ne les rend pas incompatibles. Pour défendre cette complémentarité, il affirmait que

> « Personne ne contestera l'incompatibilité de la médecine et du spiritisme, car la première étudie le corps humain et la seconde l'âme. Toutes les sciences se complètent » (LAVIGNE et DO PRADO, 1955, p. 20).

Eusínio Lavigne avait une vision extrêmement positive du marxisme, mais il considérait la morale spirite comme plus complète que la morale communiste, précisément parce qu'elle embrasse la cause de l'immortalité de l'esprit. Pour lui, le marxisme est une philosophie du bonheur humain et Marx est l'un des génies du christianisme. Cette digression chrétienne sur Marx n'était pas, pour lui, inutile. Lavigne voyait dans les positions de Marx les vertus du christianisme vues à travers le prisme du spiritisme. Après tout, affirmait-il, Karl Marx s'était rebellé contre la guerre, avait exalté l'indépendance des femmes et avait prôné l'union et la fraternisation des peuples afin de les libérer de l'oppression, de l'exploitation et de l'aliénation.

Enfin, Lavigne affirmait que toutes les religions sont individualistes. Et, puisque le spiritisme ne l'est pas, il ne peut être une religion. Dans la foulée de cette position, il critiqua sévèrement le Pacte d'Or, qui venait d'être signé dans les années 1950, remettant en question la position établie de cet accord, qui privilégiait la réforme intérieure à la réforme sociale. Pour Lavigne, l'idée de réforme intérieure était une utopie mystique, contraire à la solidarité humaine et en contradiction avec les fondements progressistes du spiritisme. Il citait également Aníbal Vaz de Melo, qui avait déclaré :

> « …nous préférons le socialisme à la charité, qui (…) procède du général au particulier ou du peuple à l'homme ou à l'individu » (MELO apud LAVIGNE et DO PRADO, 1955, p. 28).

Lavigne critiquait également une autre idée, fondamentale dans l'accord du Pacte d'or : l'idée, apportée par la médiumnité de Francisco Cândido Xavier, que le Brésil serait le cœur du monde et la patrie de l'Évangile. Cette proposition, que les anthropologues Aubrée et Laplantine appelleront « brésilianisme », en parallèle avec le récit mythique de l'Odyssée d'Homère, fut contestée par Eusínio Lavigne avec un argument qui paraissait fort sensé à l'époque, mais qui ne pourrait en aucun cas être soutenu aujourd'hui. Selon lui,

> « La moyenne de notre population, surtout dans le centre et le nord du Brésil, est laide, en raison de la dégradation physique, de l'alimentation et de causes endémiques, et n'a pas la beauté des Européens ou des principales races blanches [...] la consistance spirituelle des Brésiliens se rapproche encore de la formation primitive. Dans ces conditions, il serait contradictoire de choisir comme guide de l'humanité un peuple dont le progrès physique et, par conséquent, moral, contraste avec celui d'autres peuples plus avancés » (LAVIGNE et DO PRADO, 1955, p. 31-32).

Cette position, indéniablement raciste et eugéniste, n'en est pas moins intéressante : après tout, Lavigne a épousé une femme noire[27], Maria Odília Teixeira (1884-1937), au début du XXe siècle et l'a vue s'émanciper, devenant la première femme médecin non blanche du Brésil… Quoi qu'il en soit, la vérité est qu'il s'en est pris aux conservateurs, mais ce débat a été fortement marginalisé.

4.4 Contradictions du processus d'institutionnalisation

Comme mentionné dans le chapitre précédent, le spiritisme religieux et conservateur prédominait et, dès les années 1950, le processus d'institutionnalisation avait véritablement

27 L'histoire extraordinaire de Maria Odília Teixeira, épouse d'Eusínio Lavigne, peut être apprise dans le mémoire de maîtrise de Mayara Priscilla de Jesus dos Santos, soutenu en 2019 à l'Université fédérale de Bahia (DOS SANTOS, 2019).

commencé. Le débat social est resté secondaire, voire occasionnel, dans certains écrits d'Herculano Pires, dès les années 1960, lorsque, dans le contexte du coup d'État militaire brésilien, le Mouvement universitaire spirite a émergé.

Il est essentiel de mentionner ici le brillant historien Sinuê Neckel Miguel et son important mémoire de maîtrise, soutenu en 2012 à l'Unicamp, intitulé « Mouvement universitaire spirite (MUE) : religion et politique dans le spiritisme brésilien (1967-1974) ». Dans cet ouvrage, Sinuê Miguel retrace l'action du mouvement spirite universitaire, inspiré, d'une part, par les travaux du psychanalyste et sociologue allemand Erich Fromm, membre de l'École de Francfort, et, d'autre part, par la lecture des textes spirites récemment publiés d'Herculano Pires et d'Humberto Mariotti. L'objectif des jeunes, à partir de ces lectures, était de révolutionner le mouvement spirite par une critique en faveur du socialisme chrétien, de combattre le dogmatisme et l'autoritarisme qui prévalaient au sein du mouvement spirite et d'intégrer le spiritisme dans la perspective socialiste et chrétienne révolutionnaire. (MIGUEL, 2014)

Les jeunes de l'Unicamp ont entretenu un dialogue avec Herculano Pires, qui était déjà à l'époque l'un des penseurs les plus influents du mouvement spirite brésilien. Cependant, le philosophe spirite brésilien avait son côté conservateur, ce qui explique son rejet de la vision plus radicale du groupe. Dans la célèbre et longue monographie qu'il a écrite en préface de l'ouvrage de Mariotti, Herculano Pires défendait l'idée que le spiritisme était, par nature, une doctrine dialectique, non pas dans la ligne marxiste, mais plutôt dans la ligne chrétienne évangélique et spiritualiste hégélienne (PIRES, 1971).

Pires considérait le marxisme comme anti-dialectique, adoptant la position de l'Argentin Humberto Mariotti, pour qui, si le capitalisme affirmait l'injustice sociale, le marxisme nie cette condition, mais ne complète pas le processus dialectique par la négation de la négation. Selon Herculano, le matérialisme marxiste s'arrêtait à la négation, qui serait la mort comme néant. Dans ce cas, seul le spiritisme nierait la négation, avec la survie après la mort. Par conséquent, le marxisme avait tort et le spiritisme avait raison. C'est donc le spiritisme qui aurait dû faire évoluer le marxisme, et non l'inverse.

Herculano lui-même, écrivant à Deolindo Amorim (MIGUEL, 2014, p. 206-207), raconta avoir réprimandé à plusieurs reprises les brillants jeunes étudiants universitaires, mais ceux-ci ne l'avaient pas suivi. Il les dénonça dans un article, dans l'intention, selon lui, de les démasquer, ce qui poussa l'aile conservatrice du mouvement spirite à se fermer à eux, à commencer par l'Union des Sociétés Spirites de São Paulo, la fédération siégeant au Conseil Fédératif National, qui exclut le Mouvement Spirite Universitaire de ses rangs.

En 1971, le pays connaissait une répression intense sous le régime militaire. Outre le rejet, les dirigeants furent dénoncés par les spirites aux agences de répression politique du régime et enregistrés auprès de la DOPS (Direction nationale de la sécurité sociale). Certains d'entre eux entrèrent dans la clandestinité pour combattre la dictature, entraînant l'effondrement du mouvement. Ce n'est qu'à la fin du régime militaire, dans les années 1980, que les étudiants reprirent les activités spirites dans certaines universités brésiliennes, avec la création des NEU (Centres spirites universitaires). Cependant, à de rares exceptions près, ces activités n'avaient aucune connotation politique ou sociale, se limitant à des réunions d'études spirites et à des tentatives de diffusion de la doctrine religieuse en milieu universitaire. Le processus d'institutionnalisation était en pleine

consolidation, et la mentalité dominante était que les activités spirites étaient totalement incompatibles avec les enjeux sociaux et politiques.

Il est intéressant de noter, cependant, que lorsque le mouvement spirite disparut, l'accès des étudiants d'Unicamp aux revues spirites fut supprimé ; autrement dit, cela s'accompagnait d'une stratégie de muselage. La presse spirite a également joué un rôle dans l'institutionnalisation du mouvement, dans le cadre des rites de diffusion.

Le spiritisme brésilien possède la presse religieuse la plus importante et la plus abondante du pays, et peut-être même du monde. Cependant, la diversité existante est assez faible, car l'écrasante majorité des journaux et magazines spirites suivent le modèle de la presse d'opinion, avec peu d'informations et aucun journalisme ; autrement dit, les genres du reportage et du débat sont pratiquement absents. Avec la littérature, la presse spirite est l'un des lieux où l'idéologie de la pureté doctrinale a eu la plus forte influence. Parmi les exceptions intéressantes, on peut citer, par exemple, la revue *Reencarnação*, au milieu des années 1980, sous la présidence de Salomão Benchaya, et le cas du « *Correio Fraterno do ABC* », à la fin des années 1970 et tout au long des années 1980, alors qu'il était dirigé par Wilson Garcia. Cependant, ces expériences furent de courte durée et confirment la règle.

L'un des périodiques qui, au début des années 1970, ne suivit pas la vague de rejet du Mouvement Universitaire Spirite fut le journal *Santos Espiritismo e Unificação* [Spiritisme et Unification][28], dirigé par un autre penseur spirite important de l'époque, Jaci Regis. Personnalité très intéressante, nous la présentons ici du point de vue d'un homme très sérieux qui l'a profondément connu : l'ancien ministre de la Santé, Ademar Arthur Chioro dos Reis.

> Controversé par nature, [Jaci Régis] incarnait la contradiction dans toute son essence. C'était à la fois un homme sensible, cultivé, plein de tendresse, explosif, dur et autoritaire. Accessible aux nouvelles idées progressistes, il encourageait et défendait l'adoption de comportements responsables et exempts de préjugés en matière de sexualité et de liberté, fondamentaux pour la construction du bonheur humain, qu'il concevait comme directement lié à la recherche du plaisir. D'autre part, il était politiquement conservateur, un libéral classique au sens propre du terme, qui nourrissait une antipathie exagérée envers le socialisme et la gauche en général. […] C'était sans aucun doute un esprit complexe et profondément controversé : droit, direct, agité, impulsif, autoritaire, souvent dur. En même temps, c'était un homme sensible, serein, gentil, affectueux et profondément charitable. (DOS REIS, 2016)

La position sociale et politique de Jaci Régis se retrouve dans le texte publié dans les actes de la première rencontre nationale sur la doctrine sociale spirite, tenue en février 1985, pendant le Carnaval, dans un contexte où le Brésil traversait d'énormes bouleversements politiques, avec le rétablissement du régime démocratique (PENSE, 1985).

Lors de cet événement, Jaci Régis se positionne en tant que militant de gauche modéré, proche du socialisme démocratique. Pour lui, le spiritisme possède une vision spécifique de l'humanité et

28 Le journal était dirigé par Jaci Régis et le journaliste José Rodrigues, qui, des années plus tard, traduisit le livre *Espiritismo Dialectico* [Spiritisme dialectique] de Manuel Porteiro. Le professeur Mauro Spinola, de CEPA Brasil, m'a expliqué que cela explique peut-être, au moins en partie, la plus grande ouverture du journal aux idées non conservatrices.

du monde, qu'il convient de prendre en considération, quelle que soit sa contribution à la construction d'une vision sociale. Cette vision exige de surmonter la polarisation entre individu et collectif, rendant ainsi naïve l'idée selon laquelle il est possible de faire évoluer l'individu sans le social. Il affirme que :

> « Dans la vision spiritiste, l'évolution ne se produit que par le conflit entre le soi et l'environnement (...). Le social englobe l'individu, mais ne l'élimine ni ne le rend impotent. L'évolution présuppose, simultanément et par conséquent, un acte solitaire – celui de la décision personnelle, qui est l'exercice du libre arbitre – et une action solidaire pour mener à bien le processus dans la réalité » (PENSE, 1985, p. 15-16).

Cependant, Jaci savait qu'Allan Kardec ne croyait pas à l'évolution sociale sans transformation spirituelle préalable, car il fondait son travail sur la morale. Allan Kardec croyait que l'institution de la réincarnation apporterait la justice par l'ordre naturel des choses et, de plus, il considérait l'action spirite comme une éducation, et non comme une révolution ou une législation. En ce sens, Regis considère que l'analyse de Kardec, ou la confiance qu'il avait dans la morale, est, dans ce cas, limitée. À la lumière de cela, il a pris position. Selon lui, l'avenir doit être une société sans classes, mais pas par la dictature du prolétariat. Pour lui, la philosophie sociale spirite mène au socialisme, mais avec la condition non négociable de la démocratie.

Les années 1980 au Brésil ont été une période de grands changements, marquées par la fin du régime militaire et la re-démocratisation du pays, dans un contexte de grave déséquilibre économique, avec une inflation atteignant jusqu'à 80 % par mois. Malgré cela, le pays s'est non seulement démocratisé, mais a également pu se doter d'une nouvelle constitution, rédigée par une Assemblée constituante élue et baptisée, dès sa promulgation, « Constitution du citoyen ».

Dans un tel contexte, il est compréhensible que le débat social soit devenu houleux, non seulement du côté des spirites progressistes, mais aussi du côté conservateur. En 1992, peu après la chute du mur de Berlin, la Fédération spirite brésilienne a publié, pour la première et unique édition, l'ouvrage *Estudos de Filosofia Social Espírita* [Études de philosophie sociale spirite], écrit par l'éducateur de Curitiba Nei Lobo (1919-2012). Lobo a adopté une méthode extrêmement systématique pour comparer les idées marxistes à celles de Kardec, fondée sur une lecture quasi théologique de ce dernier, afin de positionner le spiritisme par rapport à la pensée marxiste. Malgré sa convergence méthodologique avec l'expérience traditionnelle du spiritisme, l'ouvrage du professeur Nei Lobo n'a connu qu'une seule édition et ne figure plus au catalogue de la Fédération spirite brésilienne.

Mieux que celui de Lobo, le livret *Espiritismo e política* [Spiritisme et politique] d'Aylton Paiva, initialement publié en 1982 par DICESP, puis par Casa dos Espíritas, sous le titre *O espiritismo e a política para a nova sociedade* [Spiritisme et politique pour la nouvelle société] (PAIVA, 1996), et plus récemment dans une édition publiée par la Fédération spirite brésilienne elle-même, en 2014, sous le gouvernement controversé, car trop avancé, d'Antonio César Perri de Carvalho[29]. L'ouvrage (PAIVA, 2014), révisé seulement en détail et complété par un dernier chapitre

29 Antonio César Perri de Carvalho est un dirigeant spirite de São Paulo qui a présidé la Fédération spirite brésilienne pendant un seul mandat, de 2013 à 2014. Sa position politique plus communicative et démocratique, bien que toujours assez conservatrice, l'a conduit à demander

sur la citoyenneté, et sans la préface de Jaci Regis qui constituait l'édition DICESP, est disponible auprès de FEB Press. Ce n'est pas le seul ouvrage de cette institution à aborder des questions sociales ou politiques. En effet, récemment, en 2022, la FEB a publié un recueil de textes de Kardec, Chico Xavier, Divaldo Franco et Waldo Vieira, sous forme de brochure, sous le titre « Spiritisme et politique » (MOURA, 2022), dans un contexte de polarisation politique résultant du bolsonarisme au Brésil.

Avec plus de clarté et moins de schématisme que Nei Lobo, Aylton Paiva, dans cet ouvrage, procède essentiellement de la même manière : il cherche à transposer les idées contenues dans la troisième partie du *Livre des Esprits*, consacrée aux « Lois morales », à une perspective théoriquement sociale ou politique. L'interprétation de Kardec, cependant, est habituellement dogmatique et conservatrice, car le fondateur du spiritisme est lu et interprété sans aucune contextualisation de sa pensée, privilégiant ici les questions éthiques et morales de la vision sociale et de la pratique politique. Ainsi, en thématisant les « lois morales », Paiva parvient à présenter un exposé exhaustif de concepts sociaux et politiques, tels que la participation, le travail, la société, le progrès, l'égalité, la liberté, la justice et l'action sociale et politique, sans aborder une seule fois le débat sur les courants idéologiques qui distinguent les différentes définitions de ces concepts. Il s'agit, en définitive, d'un pamphlet politique qui réussit, dans une large mesure, l'exploit de mener un débat étonnamment apolitique…

Ces citations de rares ouvrages spirites à caractère social et politique ne visent pas à occulter des commentaires spécifiques, des chapitres d'ouvrages ou des travaux transversaux parus occasionnellement dans la littérature spirite. Dans ces cas, on peut citer des chapitres d'ouvrages de Deolindo Amorim (AMORIM et MIRANDA, 1985), d'Angel Aquarod (1983), ou, plus récemment, les ouvrages *Espiritismo e ecologia* [Spiritisme et écologie] d'André Trigueiro (2009) ou *Espiritismo e desenvolvimento sustentável* [Spiritisme et développement durable] de Carlos Orlando Villarraga (2013). Aucune de ces contributions, cependant, n'a eu le pouvoir de repenser les concepts spirites et de proposer une théorie sociale pour le débat.

4.5 Le débat marxiste comme terrain d'entente

Il est intéressant de noter, après tout ce parcours historique, que, à l'exception de ce livret d'Aylton Paiva, tous – littéralement tous ! – les débats sociaux menés au sein du spiritisme étaient liés au socialisme, qu'il s'agisse du modèle utopique, plus proche du libéralisme démocratique, ou du modèle marxiste, avec ses idées philosophiquement plus structurées et plus denses. Même Nei Lobo, dont le travail utilisait une méthode étroitement liée au dogmatisme spirite institutionnalisé

son autonomie au sein du Conseil fédératif national, un organe collégial composé de fédérations d'États reconnues par la FEB et de certaines entités représentatives nationales. Cela a suscité une réaction violente de la direction de l'institution, qui a finalement décidé de le démettre de ses fonctions. Par la suite, il a publié un ouvrage critique intitulé « Union des spirites : où allons-nous ? » (CARVALHO, 2018), dans lequel il expose les idées qui ont conduit à son exclusion de la Fédération spirite brésilienne. Le journaliste spirite Wilson Garcia (2018) a apporté une critique intéressante de l'ouvrage de Perri de Carvalho, qui lui reproche d'avoir proposé une union plus large des spirites, tout en conservant les mêmes fondements traditionnels, c'est-à-dire en maintenant les frontières exclusives ou en refusant la diversité de la pensée spirite. Cet événement politique, épisodique au sein du mouvement spirite brésilien, constitue un symptôme typique du conservatisme qui règne au sein de la Fédération spirite brésilienne.

récent, n'a pas échappé à ce débat, car il a fini par identifier de nombreuses différences entre les idées marxistes et ce que pourraient être les concepts laissés par Kardec dans les fragments de texte décontextualisés que Lobo a rassemblés sur chaque sujet.

Après cette référence aux principaux auteurs spirites qui ont abordé des questions sociales et politiques, plusieurs questions peuvent être soulevées, qui constituent des défis pour la construction de la pensée sociale spirite. La première question concerne l'utilité d'une analyse critique de ces contributions. Autrement dit, quels concepts pourraient être tirés de la pensée construite par ces auteurs pour établir une base scientifique contemporaine à la théorie sociale du spiritisme ? Le spiritisme est-il une doctrine à tendance marxiste ou libérale ? La pensée sociale spirite est-elle orientée ? Quels types de décisions sociales et politiques une identité spirite authentique requiert-elle ? Dans les chapitres suivants, nous chercherons à développer les thèmes inspirés par ces questions.

5. FONDATIONS POUR UNE THÉORIE SOCIALE SPIRITE CONTEMPORAINE

Jusqu'ici, nous avons parcouru un chemin long et complexe. Nous avons abordé l'épistémologie et la méthodologie du spiritisme, cherchant à nous moderniser avec une approche plus contemporaine de la connaissance et des critères de vérité ; nous avons analysé la trajectoire historique du mouvement spirite hégémonique et des débats contre-hégémoniques, explicitant le processus d'institutionnalisation qui a fait du spiritisme une religion traditionnelle et conservatrice ; et, dans le chapitre précédent, nous avons exploré les auteurs spirites qui ont osé aborder la théorie sociale, toujours dans une perspective progressiste et de gauche, notamment dans un dialogue critique avec la pensée marxiste, qui a atteint des niveaux de sophistication significatifs.

À partir de maintenant, le contenu présenté devient de plus en plus propositionnel. C'est donc le moment de s'éloigner progressivement de la description des formulations proposées par le passé pour nous concentrer sur ce que nous pouvons exploiter ou ajouter à la recherche d'une connaissance sociale adaptée à la pensée spirite.

Il est important de souligner que, ce faisant, l'intention n'est pas de formuler des doctrines, mais simplement de proposer une alternative de dialogue avec des aspects fondamentaux de la philosophie et de la science de notre temps. Cette réflexion ne prétend pas être plus juste que d'autres, mais cherche à fonder les idées du mieux possible, afin qu'elles ne soient pas confondues avec de simples opinions personnelles ou de simples positions politiques. Il s'agit donc d'idées et de concepts à discuter, à remettre en question, à réfuter ou à transformer, s'ils sont jugés dignes d'intérêt.

5.1 Le spiritisme doit-il s'engager dans les débats sociaux et politiques ?

Le premier point fondamental concerne la légitimité du débat social au sein du spiritisme. Il s'agit de briser définitivement l'idée selon laquelle, dans le spiritisme, les questions sociales et politiques ne sont pas abordées.

D'abord, parce qu'il existe des publications de qualité sur ce sujet, depuis l'époque de Kardec. Le fait que des penseurs tels que Cosme Mariño, Manuel Porteiro, Humberto Mariotti, ou encore Herculano Pires et même Léon Denis de « Socialisme et Spiritisme » soient épuisés et non réédités par les principaux éditeurs spirites, et que, pour cette raison, ils soient si peu lus, ne signifie pas qu'ils n'ont pas existé ou que leur pensée doive être ignorée. Bien au contraire !

Deuxièmement, parce que le spiritisme a un engagement méthodologique original en faveur du développement de la science. En d'autres termes, même dans les termes dogmatiques du spiritisme traditionnel, les découvertes et les transformations de la connaissance scientifique ne peuvent être légitimement ignorées par les spirites.

Il est toutefois nécessaire de prendre au sérieux les arguments souvent invoqués pour défendre une position d'exemption ou le silence spirite face aux questions et problèmes sociaux et politiques.

L'argument central des conservateurs est généralement que le spiritisme est un système d'idées orienté vers le spirituel plutôt que vers le matériel. Et cet argument est tellement pris au sérieux que, généralement, les spirites souffrent souvent en silence de problèmes financiers, tels que le chômage et la faillite, sans la moindre solidarité de la communauté spirite qu'ils fréquentent, et sans même se sentir autorisés à discuter de ces questions avec les personnes désincarnées, comme si demander de l'aide aux esprits pour des problèmes matériels, par exemple, une pratique très courante dans les rites de l'Umbanda, était une forme de profanation. « Il faut rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu », répètent-ils hors contexte[30] le texte biblique, rétablissant la dichotomie entre sacré et profane comme des mondes séparés et sans rapport, ce qui, en ce sens, finit par ajuster le spiritisme aux jugements simplistes des religions traditionnelles.

Un autre argument est que la science est matérialiste et, par conséquent, ne concerne pas les questions spirituelles. C'est pourquoi le spiritisme n'a pas à s'y adapter, mais plutôt à le rattraper. Cette tension entre spiritisme et science apparaît sporadiquement chez Kardec, comme dans l'introduction du Livre des Esprits, où il suppose que « les sciences ordinaires reposent sur les propriétés de la matière », ce qui explique pourquoi « la science, à proprement parler, est, en tant que science, incompétente pour se prononcer sur la question du spiritisme » et, par conséquent, « le spiritisme ne relève pas de la science » (KARDEC, 2003, p. 39). Nous aborderons le matérialisme plus en détail plus loin.

Une position de rejet de la connaissance scientifique, fondée sur l'hypothèse que la science est matérialiste, n'a de sens que si le spiritisme est conçu exclusivement comme une religion, c'est-à-dire si l'« alliance entre science et religion » défendue par Kardec dans son « L'Évangile selon le spiritisme » est considérée comme un non-sens. Compte tenu de la position épistémologique de Kardec, il ne faut pas négliger les acquis de la connaissance matérialiste dans la démarche scientifique. Autrement dit, cet argument est intenable, même d'un point de vue dogmatique, qui utilise Kardec comme critère de vérité.

5.2 Pourquoi Kardec ne s'est-il pas engagé dans les débats politiques ?

Le dernier argument, largement utilisé par les institutions traditionnelles, est évidemment de nature dogmatique : Allan Kardec évitait et recommandait d'éviter les sujets politiques, qu'il considérait comme des « sujets irritants » susceptibles de diviser les spirites et de les détourner des

30 La célèbre expression de Jésus-Christ, rapportée dans l'Évangile selon Matthieu (22:21), était une réponse du Christ à une question qui, selon l'évangéliste lui-même, constituait un piège. La Judée était alors sous domination romaine, et toute expression publique contre l'Empire pouvait être considérée comme un crime de lèse-majesté, passible de la peine de mort. C'est pourquoi, Jésus-Christ, « connaissant leur malice », avant de prononcer cette phrase devenue populaire, interpella ceux qui l'interrogeaient : « Pourquoi me tentez-vous, hypocrites ?» (Matthieu 22:18). Rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu était donc une réponse politique. À aucun moment ce verset n'autorise ni ne détermine l'interdiction, ni même la dévalorisation, du débat sur les questions de César. Même si cette interprétation pouvait être considérée comme controversée, cette note doit être comprise comme une simple clarification du contexte, car elle ne se préoccupe nullement de se conformer aux indications théologiques, même authentiques sur le plan exégétique ou herméneutique.

thèmes moraux. L'extrait le plus fréquemment utilisé était tiré du numéro de février 1862 de la Revue Spirite :

> Je dois encore vous signaler une autre tactique de nos adversaires, c'est de chercher à compromettre les Spirites en les poussant à s'écarter du véritable but de la doctrine, qui est celui de la morale, pour aborder des questions qui ne sont pas de son ressort, et qui pourraient à juste titre éveiller des susceptibilités ombrageuses. Ne vous laissez pas non plus prendre à ce piège ; écartez avec soin, dans vos réunions, tout ce qui à rapport à la politique et aux questions irritantes ; les discussions, sous ce rapport, n'aboutiraient à rien qu'à vous susciter des embarras, tandis que personne ne peut trouver à redire à la morale quand elle est bonne. Cherchez, dans le Spiritisme, ce qui peut vous améliorer, c'est là l'essentiel ; lorsque les hommes seront meilleurs, les réformes sociales vraiment utiles en seront la conséquence toute naturelle (KARDEC, 1862, p. 59-60).

Pour des raisons dogmatiques, le texte ne laisse aucun doute : en dehors du débat moral, le spiritisme devrait certes rester muet sur les questions politiques et attendre que les réformes sociales résultent de l'amélioration individuelle des hommes. Cependant, l'analyse contextuelle, combinée aux mises à jour de la pensée scientifique, ne permet pas à Kardec d'avoir raison dans cette position aujourd'hui.

Deux facteurs principaux méritent d'être pris en compte dans ce raisonnement. Premièrement, le contexte social et politique de la France au milieu du XIXe siècle. Les études de Kardec, qui donnèrent naissance au spiritisme, connurent leur plein épanouissement sous le Second Empire, qui débuta en 1851, lorsque Louis-Napoléon Bonaparte, petit-neveu de Napoléon Ier, organisa le coup d'État qui, un an plus tard, le ferait empereur Napoléon III, lors d'une des nombreuses tentatives de restauration du régime monarchique renversé par la Révolution française. La Constitution française de 1852 légitime clairement le gouvernement dictatorial : seul le chef de l'État a le pouvoir de légiférer et de nommer tous les postes civils et militaires, y compris la magistrature ; le pouvoir législatif, élu au suffrage universel masculin, n'a aucun droit d'initiative ; la liberté de la presse est restreinte par un système d'avertissement provincial (des avertissements pouvaient être demandés par les autorités, y compris pour interrompre la publication) ; et les livres étaient soumis à la censure. C'était également une période marquée par la guerre. Paradoxalement, le règne de Napoléon III, inspiré par les idées de Saint-Simon, Charles Fourier et Étienne Cabet, chercha à s'appuyer sur la classe ouvrière par le biais de politiques sociales qui, d'une part, maintenaient l'interdiction des syndicats et, d'autre part, reconnaissaient le droit de grève et instauraient un système de retraite et d'assurance contre les accidents du travail, à l'époque de l'essor des idées de Karl Marx. Le Second Empire dura jusqu'en 1870, date de la défaite et de la capture de Napoléon III à la bataille de Sedan.

Ce contexte de conflagration, de restauration monarchique et d'instabilité politique a peut-être été l'une des principales raisons pour lesquelles Allan Kardec évita d'aborder les thèmes politiques. D'autant plus que, comme nous l'avons déjà signalé, des biographes, comme Anna Blackwell, traductrice contemporaine de l'œuvre de Kardec en anglais, et des historiens, comme Conan Doyle, rapportèrent que le fondateur du spiritisme rencontrait fréquemment le souverain. « L'empereur Napoléon III, dont l'intérêt pour les phénomènes spirites n'était un mystère pour personne, le rechercha à plusieurs reprises et s'entretint longuement avec lui aux Tuileries au sujet de la doctrine du Livre des Esprits » (BLACKWELL apud DOYLE, 1978, p. 394, notre traduction). Pour Kardec,

l'intérêt du grand dirigeant français pour les thèmes qu'il étudiait était certainement bien plus important que les controverses entourant l'exercice du pouvoir dans son pays et qui, si elles avaient été remises en question, auraient pu l'éloigner de l'empereur lui-même.

Cependant, cette raison politique n'était probablement pas la principale raison pour laquelle il évita le sujet. Il y avait une autre raison, plus plausible : à son époque, la politique n'était pas encore une science. Les études politiques ont été initiées, comme on le sait, par les Grecs anciens, inaugurées par Platon avec sa « République » et Aristote avec son classique « Politique ». Dans l'Europe moderne, avant Kardec, on disposait déjà, dans le cadre du débat philosophique, des classiques suivants : « Le Prince » de Machiavel, daté de 1532 ; « Le Léviathan » de Hobbes, de 1651 ; « Deux traités sur le gouvernement » de Locke, de 1689 ; « L'Esprit des lois » de Montesquieu, de 1748 ; « Le Contrat social » de Rousseau, de 1762 ; ainsi qu'un corpus croissant d'œuvres contemporaines à Kardec, notamment celles des socialistes utopistes. Cependant, le terme « science politique » n'apparaît qu'en 1880, inventé par Herbert Baxter Adamn, professeur d'histoire à l'Université Johns Hopkins aux États-Unis. Des ouvrages d'une importance capitale pour la pensée politique scientifique, tels que « Le Capital » de Marx et Engels, et les autres textes fondateurs de la pensée marxiste, qui ont transformé le paysage des grandes luttes politiques à partir du XXe siècle, ne sont publiés qu'à la fin du XIXe siècle, après la mort de Kardec.

Allan Kardec n'a donc pas vécu assez longtemps pour assister à l'émergence et à la consolidation de la sociologie, de l'anthropologie, de l'histoire et de la politique en tant que sciences, qui, en réalité, ne se manifesteront pleinement qu'au XXe siècle. Il n'a donc pu dialoguer qu'avec l'épistémologie des sciences naturelles pour construire la pensée spirite. Son analyse des sciences sociales est menée exclusivement dans une perspective philosophique, dans le cadre de son intérêt spécifique pour les questions morales, dans une perspective profondément individualiste. Par conséquent, la dogmatisation de ses idées, au XXIe siècle, constitue un anachronisme injustifiable, que lui-même ne maintiendrait certainement pas s'il disposait aujourd'hui des conditions qu'il avait à son époque pour donner du sens au spiritisme.

5.3 Conditions d'une science sociale en dialogue avec le spiritisme

Confronter la science dans une perspective spirite comporte des conditions spécifiques, qu'il convient de clarifier d'emblée. Nous les exposerons sous forme de positions relatives à l'épistémè et à la méthode.

La première position, de nature méthodologique, consiste à affronter les sciences sociales, mais sans présupposé idéologique ou politique fort. Autrement dit, nous ne suivrons pas la voie de la plupart des grands auteurs spirites qui nous ont précédés, qui corrélaient nécessairement ou exclusivement le spiritisme à la théorie marxiste. Bien entendu, cela ne signifie pas non plus que nous présenterons une vision neutre de la réalité sociale, autorisant l'interlocuteur à adopter toutes les positions politiques ou idéologiques. Notre position sera intermédiaire, c'est-à-dire une corrélation avec la science en termes spécifiques, confrontant ou adoptant certaines positions idéologiques, mais avec la ferme intention de ne jamais être théoriquement fermé.

Cette position est directement liée à deux autres positions, également méthodologiques : premièrement, nous utiliserons toujours la science académique comme référence. Qu'il s'agisse d'assimiler, de réfuter ou de produire de nouveaux concepts, intermédiaires ou dialoguants avec les

connaissances établies, car il est impossible, et il serait vain, de tenter de produire, à partir du cadre restreint du spiritisme, une science meilleure et plus vaste que celle déjà pratiquée dans les milieux universitaires professionnels, dans tous les domaines du savoir, largement subventionnée par les fonds publics de tous les gouvernements du monde. Nous ne vivons plus dans un monde de génies solitaires ou de grands inventeurs. La science est une activité partagée, publique et professionnelle. Et si les spirites souhaitent évoluer scientifiquement, ils doivent s'adapter à cette réalité. La production scientifique académique doit toujours être notre précieuse référence.

Bien sûr, la question demeure : est-il possible ou souhaitable d'engager un dialogue avec les sciences sociales dans le but de produire une théorie sociale spirite ? Nous en sommes convaincus ! Mais, à condition que deux choses soient claires : premièrement, faire de la science ne signifie pas écrire en langage scientifique. L'opinion d'un scientifique, par exemple sur Dieu ou sur des questions métaphysiques, n'est qu'une opinion, et non une science. Il est donc essentiel de dépasser l'idéologie de la confirmation de la science, évoquée au troisième chapitre.

Faire de la science, c'est mener des recherches, avec un contrôle méthodologique rigoureux, et en exposer les résultats et les conclusions à d'autres chercheurs, pour qu'ils les critiquent et développent les connaissances. Autrement dit, il n'y a pas de science sans recherche. La science est une pratique caractérisée par l'utilisation d'une méthodologie et d'une rigueur scientifiques dans la quête de la connaissance, et non par un discours convaincant sur quelque chose que l'on croit déjà savoir.

Et, toujours dans le débat sur la possibilité d'une science spirite, le deuxième avertissement est qu'on ne fait pas de science dans le seul but de confirmer sa foi. Il ne s'agit donc pas d'utiliser des concepts scientifiques pour dire ce que l'on veut ou affirmer ce que l'on croit. Si l'on pense déjà savoir quelque chose, il n'est pas nécessaire de faire des recherches. C'est un principe méthodologique que nous enseignons à nos étudiants universitaires : on ne mène pas de recherche sur un objet connu. Personne ne trouvera un physicien proposant de rechercher à quelle température l'eau pure s'évapore, car c'est déjà connu. Par conséquent, la recherche, qu'elle soit spirite ou non, doit proposer d'apprendre quelque chose d'important qui n'est pas encore connu. C'est pourquoi il est important de considérer que, pour échapper à la cage de fer du dogmatisme, le spirite doit réapprendre à dire « je ne sais pas » face aux énigmes de l'univers et de l'esprit…

Il est clair que, pour être une science sociale fondée sur la mentalité spirite, sans être dogmatisée, il n'est pas nécessaire de tout abandonner. Autrement dit, le chercheur peut, en toute légitimité, formuler ses propres hypothèses, sous forme de croyances établies ou, comme il semble préférable, d'hypothèses raisonnables. Pour les besoins de ce qui est présenté ici, l'idée est de travailler avec un seul ensemble d'hypothèses, qui servira à ce que nous appelons la conception d'objets.

5.4 Hypothèses et réfutabilité

Toute pensée sociale, dont nous allons présenter les fondements, a pour seules prémisses l'esprit, sa survie après la mort et ses possibilités de manifestation et de retour à de nouvelles conditions existentielles. Les théories sociales spirites se maintiennent sous la seule condition de cette prémisse.

Par conséquent, même si nous ne disposons pas de preuves aussi irréfutables que nous le souhaiterions, cela ne signifie pas que nous ne pouvons pas considérer la survie après la mort comme une hypothèse raisonnable et, par conséquent, la maintenir comme une prémisse solide. Quoi qu'il en soit, nous considérons que la démonstration ou la réfutation de cette réalité relève des sciences naturelles. Elle n'a aucune incidence directe sur les sciences sociales.

Il est clair que cette position n'ignore pas la différence épistémologique entre prémisse et hypothèse. Nous savons qu'à l'heure actuelle, admettre l'existence des esprits comme prémisse et non comme hypothèse constitue une erreur scientifique, du point de vue des sciences nomothétiques. Cependant, cela ne se produit pas dans le prisme des sciences sociales. Les présupposés de croyance, relevant de la religion et du sens commun, sont des objets d'étude des sciences humaines et sociales, sans que ces rationalités scientifiques éprouvent le besoin de remettre en question la valeur de vérité positiviste des préceptes en question. Tout se passerait comme si l'étude sociale du catholicisme dépendait d'abord de la preuve scientifique de l'Eucharistie ou de la divinité de Jésus-Christ. Ces croyances étant considérées comme telles, il devient possible pour les efforts militants des catholiques d'évoluer vers un dialogue avec les sciences sociales, jusqu'à aboutir à une théologie de la libération ou à une spiritualité écologique. Cet ouvrage vise un objectif similaire, avec la proposition d'élaborer une théorie sociale spirite, sachant que, pour le spirite, la croyance en l'existence de l'esprit constitue également une hypothèse raisonnable. Qu'il s'agisse donc d'une croyance ou d'une conviction, c'est-à-dire fonctionnant comme un présupposé culturel, ou, au sens épistémologique, d'une hypothèse raisonnable, vérifiable par de futures sciences naturelles plus avancées, dans les deux cas, la philosophie ou les sciences sociales peuvent se développer à partir de là, pour autant que les critères scientifiques spécifiques à la théorisation dans ces domaines d'étude soient suffisamment respectés.

Une autre question intéressante concerne l'acceptation de la théorie sociale, issue du spiritisme, par la science académique. Cela ne semble pas être une préoccupation immédiate pour les spirites, du moins pour l'instant. La respectabilité scientifique ne s'acquiert pas du jour au lendemain, et celle-ci dépend notamment de nombreux facteurs. Elle dépend du développement des sciences naturelles, en termes de démonstration de leur survie et de dépassement des préjugés scientifiques existants ; elle dépend de la qualité des sciences sociales menées, du sérieux du dialogue avec les théories et les sciences existantes, qui doivent mener ce dialogue avec humilité, sans prétendre inutilement imposer ou convertir les scientifiques à nos hypothèses (en l'occurrence, surmonter une certaine « paratopie identitaire »[31] diagnostiquée dans le discours spirite). Ce débat

31 Le terme « paratopie identitaire » a été utilisé par Brunelli et Da Silva (2019) pour évaluer la manière dont les spirites construisent leur discours en dialogue avec la science, la philosophie et, d'une certaine manière, avec la religion elle-même. Le concept de paratopie vient du linguiste français Dominique Maigueneau (1950-) pour désigner des discours constitués par d'autres discours constitutifs, mais qui utilisent, pour se légitimer, le refus de s'attribuer une véritable place, devenant ainsi une paratopie, « une difficile négociation entre lieu et non-lieu, une localisation parasitaire qui vit de sa propre impossibilité à se stabiliser » (MAINGUENEAU, avec BRUNELLE et DA SILVA, 2019, p. 4). Selon ces auteurs, « …constitué à partir d'autres discours constitutifs (discours religieux, scientifiques et philosophiques), le discours spirite kardéciste adopte une position paratopique pour se légitimer, prétendant dépasser les limites de ces discours qui le constituent, ce qui le légitime d'une manière particulière et le confère une autorité » (BRUNELLI et DA SILVA, 2019, p. 2).

doit donc être consolidé dans les espaces académiques déjà ouverts aux questions de foi, comme les sciences des religions, la sociologie des religions ou l'anthropologie des religions. Et cela s'applique également aux chercheurs spirites non religieux, puisque dans ces espaces, la non-religion et l'athéisme sont également abordés, en toute légitimité. De nombreux chercheurs non religieux étudient les religions ou cultures agnostiques ou athées qui imprègnent la religiosité.

Dans ce contexte, Allan Kardec cesse définitivement d'être un critère de vérité. D'autant plus que la préoccupation militante pour l'unification de l'identité spirite devient, dans ces conditions, secondaire. Allan Kardec est alors maintenu comme référence historique, comme acte fondateur, et constitue, en ce sens, une citation obligatoire pour toute étude. Il constitue donc également un objet privilégié de recherche historique et documentaire, un domaine qui a d'ailleurs prospéré au sein du mouvement spirite brésilien, avec les travaux de Paulo Henrique de Figueiredo sur les écrits de Kardec et les prétendues falsifications que le texte original aurait pu subir, ainsi que les recherches récentes de Carlos Seth Bastos sur des détails de la vie personnelle et des relations d'Allan Kardec, ainsi que sa contestation bien documentée de la thèse de l'adultération. Bien que nous croyions que ces chercheurs adhèrent toujours à l'idée de Kardec comme critère de vérité – une évidence constante lorsque le débat sur la valeur de vérité d'une proposition s'appuie fortement sur une citation de Kardec, étayant l'argument selon lequel « ce qui est vrai et spirite est ce que Kardec a affirmé comme tel » – nous devons respecter à juste titre leurs recherches, qui, sauf preuve du contraire, maintiennent des critères rigoureux et valables dans le cadre de leur investigation.

Dans cette optique, force est de constater que la construction, par la recherche et l'élaboration théorique, d'une connaissance sociale fondée sur le spiritisme ne mènera guère à une unité de pensée, ni à une unification, comme le rêvaient les esprits religieux spirites, incarnés et désincarnés, qui ont structuré le mouvement traditionnel au Brésil. La méthodologie des sciences sociales, si elle est pratiquée dans son intégralité, devrait conduire à des élaborations théoriques différentes, comme c'est le cas dans toute science. Il est essentiel que chacun s'efforce d'entretenir des relations d'égal à égal, c'est-à-dire un dialogue entre intellectuels et chercheurs, et entre eux et les sciences académiques, afin que les propositions soient toujours confrontées et que, dans tous les cas, l'affinement méthodologique nécessaire soit effectué.

Bien sûr, tout cela concerne les conditions de construction de théories sociales fondées sur l'expérience et le savoir spirites, qu'ils soient philosophiques ou scientifiques. Mais, bien sûr, cela ne signifie pas que l'identité spirite doive être principalement ou exclusivement scientifique. Tout le monde ne souhaite pas être scientifique, et il n'est pas nécessaire, quel que soit le domaine du savoir, que tout le monde le soit, même si nous savons que le savoir n'est jamais trop pour personne et que plus nous démocratisons le savoir pour la population, mieux c'est.

Il est donc tout à fait naturel que des mouvements sociaux et politiques émergent et se nourrissent des connaissances produites par les intellectuels et chercheurs spirites, afin de soutenir leurs actions en vue de contribuer à la construction d'une société plus démocratique, plus juste, plus égalitaire et plus fraternelle. Et, bien sûr, ces mouvements peuvent et doivent également faire l’objet de recherches au sein même des sciences sociales, constituant ainsi une importante autoréflexivité du spiritisme sur lui-même.

5.5 Progressiste et de préférence de gauche

Après avoir examiné toutes ces positions, passons à la première question : la définition même de la théorie sociale spirite.

> **Une théorie sociale spirite, quel que soit le cadre théorique qu'elle adopte, doit nécessairement être progressiste et, de préférence, occuper la place à gauche du processus politique.**

Et pourquoi le supposons-nous d'emblée ? C'est simple. Parce que toutes les propositions sociales formulées et soutenues jusqu'à présent ont présenté cette caractéristique. Après plus de cent cinquante ans de spiritisme, depuis la première publication d'Allan Kardec en France, il n'y a pas eu un seul auteur spirite ayant étudié la pensée spirite et tenté de l'articuler avec les théories sociales dominantes de son époque qui ne l'ait formulée comme une proposition progressiste ou de gauche, ou en plein dialogue avec ces tendances. Il existe donc toute une tradition intellectuelle spirite qui doit, à tout le moins, être étudiée et respectée.

De plus, le spiritisme est un ensemble d'idées fondées sur la notion d'évolution, c'est-à-dire qu'il tend à considérer l'humanité, le monde et l'univers dans une perspective de changement continu et, plus encore, il pronostique la transformation morale et sociale de l'humanité, souvent comme un déterminisme ou une nécessité historique. Une telle pensée ne peut être conservatrice. C'est pourquoi le conservatisme dominant ne peut s'expliquer que par une approche dogmatique, issue à la fois du rationalisme positiviste originel et de l'affirmation religieuse du spiritisme brésilien, mais jamais de la position théorique ou méthodologique de la proposition spirite en tant que telle. Dans un autre texte, j'ai également examiné les raisons historiques et de classe de ce phénomène (SIGNATES, 2021).

Le spiritisme est donc un projet progressiste, dans le sens où il vise à promouvoir un changement social significatif et, apparemment, privilégie les positions de gauche. En effet, les auteurs spirites ont invariablement centré leurs préoccupations sur des aspects liés à l'égalité des esprits, à la justice et au bonheur des êtres humains, tout en défendant également des notions libérales-démocratiques telles que la liberté, la légitimité de la richesse et le droit de propriété. Ceci, sans oublier que tous ses principaux auteurs ont directement dialogué avec le socialisme ou adopté des positions marxistes, ne faisant que les élargir et les adapter à la pensée spirite.

Il est important de souligner que nous ne partons pas du principe que le spiritisme est organiquement, mais seulement de préférence, de gauche, car les démocrates libéraux, l'actuel centre-droit progressiste, participent légitimement au débat spirite, pour des raisons historiques. Les auteurs qui défendaient ces positions, notamment Allan Kardec, dans des extraits de ses livres, et Léon Denis, étroitement lié au socialisme utopique, étaient des penseurs européens très attentifs aux préoccupations du XIXe siècle. À cette époque, l'expérience du vieux monde était encore très proche d'une perception du libéralisme comme insurrection populaire ayant aboli le féodalisme, renversé les monarchies absolutistes et encouragé les révolutions. Autrement dit, le libéralisme conservait une perspective profondément progressiste, la bourgeoisie libérale étant issue de la plèbe médiévale ; il subsistait donc une identification culturelle au tiers état, ce qui, sans aucun doute, a nourri la proposition de citoyenneté universelle pour les démocraties capitalistes. De plus, ce sont

eux qui siégeaient à gauche à l'Assemblée nationale française et ont ainsi donné naissance à la dichotomie gauche/droite dont nous avons hérité pour définir les significations de la polarisation politique.

Le spiritisme est donc progressiste et de préférence de gauche, par tradition et par principe, ce qui rend inévitablement contradictoire une interprétation conservatrice, à moins de se passer de l'évolutionnisme parmi ses principes fondamentaux. Honnêtement, il est impossible d'imaginer une théorie sociale spirite qui privilégierait le capital au détriment de l'humanité ; qui considérerait l'inégalité (qui n'est pas synonyme de « différence ») comme un phénomène naturel ; qui approuverait le capitalisme de consommation, fondé sur l'égoïsme social, comme la liberté de concentrer les richesses.

Ce qui rapproche le plus le spiritisme de la droite conservatrice, c'est l'individualisme de sa vision spirituelle, le rejet du débat social et politique au nom d'une prétendue pureté doctrinale et d'une charité marquée par l'indifférence sociale et le maintien des inégalités de classe. Mais il s'agit là du spiritisme traditionnel, institutionnalisé et hégémonique au Brésil. Et ce spiritisme est dogmatique et incompatible avec une théorie sociale spirite digne de ce nom.

Pour ces raisons, une théorie sociale spirite légitime et en phase avec les sciences sociales contemporaines est de préférence de gauche. Le spiritisme ne peut être neutre face aux questions d'injustice sociale, de pauvreté, de violence humaine contre les êtres humains, de précarité de l'emploi et d'égoïsme social.

Cependant, un ajout important s'impose ici. Les auteurs spirites marxistes ont écrit dans des contextes sociaux et politiques spécifiques, marqués par l'essor du marxisme au début du XXe siècle, puis par la Guerre froide. C'est-à-dire à une époque où le socialisme occupait encore une place considérable en tant que projet de société alternatif. Avec la chute du mur de Berlin en novembre 1989, événement symbolique central de l'échec du système socialiste né de la Révolution russe de 1918, la possibilité de révolutions socialistes fondées sur le modèle marxiste est devenue très improbable.

Malgré cela, même 30 ans après l'effondrement du bloc soviétique, certains des principaux pays où ces révolutions ont eu lieu, comme la Russie et la Chine, demeurent au sommet de l'échelle des puissances mondiales, rivalisant avec les États-Unis pour le leadership mondial. Dans les milieux universitaires, l'interprétation marxiste du capitalisme prévaut toujours, même si une grande partie de son eschatologie – c'est-à-dire son pronostic de transformation révolutionnaire, avec l'instauration de la dictature du prolétariat qui mènerait à l'extinction de l'État et de la société communiste – n'est plus considérée par de nombreux auteurs de gauche comme une alternative viable, voire possible.

Par ailleurs, force est de constater que le capitalisme conserve ses contradictions et la reproduction des inégalités qui le caractérisent. On peut même affirmer que ces problèmes se sont aggravés avec l'affaiblissement de la menace socialiste qui pèse sur le néolibéralisme. C'est pourquoi les luttes et les débats menés par la gauche politique à travers le monde se sont fortement déplacés vers des questions initialement libérales, mais progressivement négligées par le libéralisme lui-même, telles que la défense des droits des travailleurs, des droits des minorités et des classes

sociales vulnérables, les revendications d'une pleine citoyenneté et d'une démocratie avec un État fort qui promeut le développement et la justice sociale.

On s'attend à ce que cette réalité sociale et politique perdure également dans le monde spirituel. En ce sens, nous partons du principe que la mort ne modifie pas radicalement la personnalité humaine, son identité, ses croyances et ses attentes. C'est pourquoi il est normal que les convictions politiques ou religieuses cultivées dans la vie physique trouvent leur expression dans la vie spirituelle. Les contextes changent, mais cela ne signifie pas qu'une fois désincarné, l'esprit cesse d'être humain, situé dans le temps et l'espace d'une société, dans une autre dimension. Les récits médiumniques l'indiquent clairement, c'est pourquoi il est déraisonnable de supposer qu'il n'existe pas de personnes progressistes et de gauche, que ce soit au sein du mouvement spirite ou des sociétés spirituelles.

5.6 Reformuler les concepts et en déduire les conséquences sociales et politiques

La philosophie contemporaine de l'histoire tient pour acquis qu'il n'existe aucune pensée ni théorie hors de son contexte. Et les études menées jusqu'à présent à partir de récits médiumniques indiquent clairement que cela est également vrai pour les communications spirituelles, soit parce qu'elles s'expriment dans des contextes sociaux, politiques et culturels très proches du nôtre, soit parce que leurs propos occasionnels hors de ce contexte tendent à être rejetés par leurs interlocuteurs. Quoi qu'il en soit, il est indéniable que la théorisation marxiste du spiritisme a également des raisons contextuelles incontournables.

Évidemment, nul d'entre nous n'échappe à cette règle. Que ce soit du point de vue positif, car les idées explorées ici seront toujours en phase avec notre époque, ou du point de vue négatif, car, vivant à une époque de pluralité et d'incertitude, nous devons nous efforcer de ne pas trop aligner nos propositions sur telle ou telle théorie spécifique. Autrement dit, toute pensée que nous formulons aujourd'hui doit être ouverte, capable de dialoguer avec les différences de positions idéologiques et politiques, même si, en principe, elle entre naturellement en conflit avec les positions conservatrices et réactionnaires. C'est pourquoi nous adopterons ici une voie différente de celle des auteurs spirites qui nous ont précédés. À de rares exceptions près, ils se sont concentrés uniquement sur les conséquences sociales et politiques d'un spiritisme construit doctrinalement. L'objectif de cet ouvrage est,

> **d'abord, de reformuler les concepts spirites en leur conférant une dimension sociale, puis d'en tirer des conclusions quant aux conséquences politiques concrètes de cette pensée.**

Nous partons du principe qu'il n'est possible de considérer l'être social dans le spiritisme que si une théorie sociale spirite est établie. Un « être social » est un concept, et non une entité abstraite, ni même concrète, susceptible d'être connue sans médiation théorique précise. Autrement dit, c'est un sujet qui n'existe qu'au sein d'un système théorique qui le définit.

L'intention est clairement de proposer des reformulations et des approximations, aussi rigoureuses et fondées que possible, des concepts spirites aux notions de la philosophie et des sciences sociales contemporaines, toujours sans intention de formuler une « doctrine ». En d'autres

termes, cet ensemble d'idées doit être considéré, débattu, critiqué, reformulé ou réfuté, en considérant la viabilité d'autres possibilités d'appréhender le spiritisme socialement et, bien sûr, en tenant compte du fait que ces analyses peuvent être erronées dans certaines inférences ou propositions. Et, dans les deux cas, comme le recommandait Kardec, seul un usage libre et rigoureux de la raison peut nous conduire vers des voies meilleures et plus cohérentes.

Et pourquoi parlons-nous d'abord de concepts sociaux et ensuite seulement de concepts politiques ? Parce que les questions politiques impliquent souvent des positions idéologiques spécifiques, dont le fondement nécessite des définitions sociologiques et anthropologiques fondamentales. En ce sens, il est important de souligner que ces définitions doivent être spécifiquement spirites, afin d'éviter que les militants spirites ne soient récupérés par des projets politiques ou des idéologies incompatibles avec une mentalité spirite à orientation sociale. Cela permet également au spiritisme d'apporter sa propre contribution, autonome et authentique, aux mouvements et courants qui recherchent également une transformation sociale.

C'est pourquoi, contrairement aux auteurs spirites précédents, l'objectif n'est pas de limiter le débat sur la théorie sociale aux postulats du marxisme. Nous ne disposons plus d'un contexte social et politique qui rende cela possible sans une option politique préalable et relativement fermée ; une option que les groupes activistes spirites peuvent faire en toute légitimité, mais que les théoriciens ne peuvent pas faire, à moins d'être militants, ce qui n'est pas le cas actuellement. De plus, le marxisme est une philosophie politique ; ses concepts sont constamment en discussion et, à ce titre, ne doivent pas être traités comme une doctrine ou une croyance. De plus, conformément aux idées présentées ici, il est vain de le faire, même avec le spiritisme.

5.7 Surmonter les controverses

Malgré cela, le simple fait que la tradition spirite du débat social soit majoritairement marxiste nous incite à prendre en considération les éléments de cette théorisation. Après tout, cela ne s'est pas produit par hasard ou par négligence, mais plutôt parce que c'est le marxisme qui a le plus systématiquement exposé les contradictions du capitalisme. Cependant, cette discussion a ses limites, car les auteurs spirites n'ont exploré que les conséquences sociales de la pensée spirite, conservant pratiquement intactes les approches d'Allan Kardec sur l'esprit et les questions spirituelles. À cette fin, ils se sont appuyés sur les démonstrations de la phénoménologie médiumnique et, au fil du XXe siècle, ont également commencé à s'appuyer sur la métapsychologie de Charles Richet et, plus tard, sur la parapsychologie de Joseph Banks Rhine.

Leur intérêt à cet égard était clair : considérer le phénomène de la vie après la mort et la communicabilité des esprits comme suffisamment démontrés et, dès lors, accorder au spiritisme le statut de science positive. Cette préoccupation, exprimée par l'adhésion aux études des phénomènes médiumniques, métapsychiques et paranormaux, était présente chez tous, sans exception.

Nous n'avons évidemment aucune raison de censurer les auteurs et les chercheurs qui ont adopté cette ligne. Le soutien des sciences naturelles constitue, sans aucun doute, un argument de poids. Mais, comme mentionné, nous n'avons pas besoin de nous en préoccuper directement ici. Nous considérons l'hypothèse de la survie et de la communicabilité des esprits comme suffisamment raisonnable pour fonder un développement solide des sciences sociales, même si cette

hypothèse est érigée en croyance, à moins, bien sûr, que ces sciences ne parviennent à la réfuter irréfutablement, ce qui semble même peu probable.

Pour Durkheim, « il n'y a pas de fausses religions ; elles correspondent toutes à des conditions données de l'existence humaine » (DURKHEIM, 1996). Pour affirmer cela, cet auteur fondamental s'appuie sur le caractère éminemment social des croyances.
Ainsi, il ne veut clairement pas dire que les religions sont vraies au même titre que les sciences nomothétiques, c'est-à-dire que leur contenu est exempt de contre-évidences susceptibles de les réfuter. Durkheim n'entend même pas garantir que ce que les religions prêchent sur l'univers ou la vie se réalise réellement. Sa compréhension se limite strictement à celle des sciences sociales : en principe, ces sciences ne s'intéressent pas à la vérité même des croyances, mais plutôt à ce qui anime les individus dans la société qui les entoure.

De cette rationalité, propre aux sciences humaines, nous déduisons un autre axiome pour formuler une théorie sociale fondée sur la mentalité spirite.

Tout ce qui anime les individus est vrai pour eux, et les sciences sociales peuvent donc se développer à partir de ce mouvement et de son contenu.

Les idées de vie après la mort, de réincarnation et de médiumnité sont donc socialement vraies et suffisantes pour que nous puissions en tirer des connaissances sociales.

C'est ainsi que nous comblons spécifiquement l'écart entre science et religion. Il n'y a pas que des raisons historiques ou doctrinales à cela, mais aussi des raisons épistémologiques. Et, comme on peut le constater, elles diffèrent de celles de Kardec. Allan Kardec a établi ce lien en s'appuyant sur deux arguments : d'abord, il a utilisé un argument prophétique. Il a soutenu, en s'appuyant sur ce que les esprits lui avaient dit, que le temps était venu où la science et la religion s'uniraient. Et, ensuite, il a construit une raison épistémologique. Pour lui, la vérité était une. Par conséquent, si la science et la religion ont des idées différentes, au moins l'une d'elles serait nécessairement erronée, ce qui rendrait illogique qu'elles n'aillent pas de pair, avec la même et unique vérité.

Ces arguments ne tiennent pas, selon cette proposition. Premièrement, l'argument prophétique est mystique ; nous n'avons aucun moyen de le mesurer par la science. Et l'argument épistémologique ne tient pas, car, nous le savons aujourd'hui, il n'y a pas qu'une seule vérité. Même pas en science. Les vérités sont des perspectives que chaque science ou philosophie porte parfois sur la même réalité, avec un contrôle méthodologique. La vérité est donc un concept rigoureux mais pluriel, car, quelle que soit la qualité des méthodes scientifiques, la réalité est toujours plus complexe que notre capacité à la théoriser. Ainsi, il n'existe pas une seule vérité, comme le croyait Kardec lui-même, ni aucune proposition théorique ou expérimentale qui puisse être qualifiée de vérité. C'est pourquoi la vérité scientifique, même la plus rigoureuse, atteint rarement le statut de vérité définitive.

Nous appelons « interdisciplinarité » le dialogue entre science et philosophie. La relation entre ces domaines rationnels de la connaissance et le spiritisme doit être une relation de coopération mutuelle, car le spiritisme constitue une connaissance qui opère une identité spécifique, le plus souvent identifiée de manière absolue au communautarisme religieux.

En ce sens, bien qu'il possède toutes les caractéristiques d'une religion, nous ne considérons pas le spiritisme comme une « science » ou une « philosophie », bien que l'on puisse et doive faire des connaissances ou des pratiques spirites une science ou une philosophie. Le spiritisme ne s'est pas historiquement constitué en discipline scientifique, comme le pensait apparemment Kardec, à en juger par certains de ses écrits, soit parce qu'une « science de l'esprit » n'était pas consolidée dans une acception académique, soit parce que l'orientation sociale du mouvement spirite n'a pas adopté les activités et les méthodes des formes systématisées de connaissance, privilégiant le statut de mouvement social et, dans la plupart des cas, religieux. Ainsi, un mouvement social ou religieux n'a pas le pouvoir de se présenter comme une discipline scientifique ou philosophique, bien qu'il puisse et doive échanger des connaissances avec ces mondes spécialisés.

Notre fondement est donc un peu plus simple et plus réaliste. Nous pouvons mener une bonne philosophie et de bonnes sciences sociales en nous appuyant sur des croyances ou des hypothèses raisonnables, ainsi que sur des vérités démontrées. Ainsi, que le spiritisme soit ou non une religion ne nous empêche pas de construire une connaissance sociale fondée sur le spiritisme. La seule véritable exigence est une recherche rigoureuse et un dialogue productif avec la meilleure science possible. Telle est, en réalité, la grande difficulté du spiritisme religieux brésilien traditionnel.

Il ne s'agit pas d'être une religion, mais de s'être dogmatisé et, ce faisant, de plomber dans une contradiction irrémédiable, c'est-à-dire de paralyser la connaissance, et dans une contradiction performative totale, c'est-à-dire de ne pouvoir s'empêcher d'affirmer que sa religion est liée à la science, car cela reviendrait à nier l'un des dogmes du spiritisme.

Par conséquent, si un religieux spirite souhaite produire un savoir social fondé sur ses croyances, il doit s'ouvrir à de nouvelles vérités et références. Il doit, en définitive, apprendre à dire « je ne sais pas » dans le cadre de ses propres croyances. Comment y parvenir sans perdre l'identité institutionnalisée du spiritisme traditionnel ? C'est un problème que les spirites traditionnels et conservateurs doivent résoudre. S'ils y parviennent, ils doivent affronter le défi de dédogmatiser le spiritisme brésilien, de défaire ce qu'ils ont eux-mêmes accompli…

Indépendamment du fait que le spiritisme traditionnel opère ou non une confrontation, quiconque souhaite développer une théorie sociale digne de ce nom, à partir de la mentalité spirite, doit agir ainsi.

En ce sens, dans les chapitres suivants, nous débattrons du conflit entre matérialisme et spiritualisme, afin d'explorer ce que pourrait être une conception sociale de l'esprit, sa condition d'inter-existence, et les conséquences sociales et politiques d'une conception socialement actualisée du monde spirituel.

PARTIE III – FONDEMENTS DE LA THÉORIE SOCIALE SPIRITE

6. MATÉRIALISME SPIRITUALISTE ET MULTICORPORÉITÉ

À ce stade de l'ouvrage, nous abandonnons définitivement l'idée de Kardec comme critère de vérité, afin de la positionner comme acte fondateur et, par conséquent, comme objet privilégié de recherche documentaire et historique, afin de mettre en avant un projet ouvert et dogmatisant de l'idée spirite, et d'établir comme priorité la reformulation des concepts spirites, afin de leur donner une dimension sociale et d'en faire le fondement d'une pensée sociale et politique fondée sur une mentalité spiritualiste articulée aux sciences sociales de notre temps.

Il est important de rappeler ici que notre intention n'est pas, par cette formulation, de dévaloriser d'autres interprétations possibles, mais simplement d'enrichir le débat en proposant des alternatives à une pensée ouverte, non dogmatique et aussi avancée que possible, et, en ce sens, de proposer des questions intéressantes pour la recherche et l'activisme spirites. Il s'agit donc, comme déjà mentionné, d'idées et de concepts à discuter, contester, réfuter ou transformer.

6.1 Matérialisme et spiritualisme

La première proposition aborde une question qui a été au cœur des discussions spirites : la tension entre matérialisme et spiritualisme. Les approches spirites de ces concepts, ancrées principalement dans les discussions menées par Allan Kardec lui-même, ont été, à de rares exceptions près, incomplètes et superficielles. Cela s’explique par le fait qu’il n’a pas approfondi le débat philosophique et n’a peut-être même pas disposé des conditions nécessaires pour le faire.

Il n’existe pas de matérialisme unique, ni de spiritualisme unique. Ces concepts ont des significations diverses. Cependant, il est important de comprendre d’abord que, une fois ces questions actualisées, la différence entre matérialisme et spiritualisme ne concerne pas nécessairement la matérialité spécifique des choses, d’un point de vue naturaliste.

De nombreux matérialistes et spiritualistes admettent volontiers l’existence et l’efficacité de la matière comme constituant de l’Univers. Le problème réside dans l’existence de l’esprit, et même là, non pas n’importe quelle définition de l’esprit, mais plutôt celle de l’esprit comme quelque chose qui existe, comme siège de la conscience et de l’intelligence, mais qui n’est en aucun cas matériel, quel que soit le sens attribué à ce mot. C'est là le désaccord fondamental des matérialistes.

De ce désaccord naîtra l'évolution des idées de chaque courant qui les séparera de plus en plus. D'un côté, les spiritualistes, guidés par leurs croyances, expériences et liens religieux, inscriront l'existence de Dieu comme condition spirituelle par excellence et affirmeront que l'esprit non seulement existe, mais qu'il coordonne l'intellect et la volonté humains et qu'il est donc une substance immatérielle primant sur la matière. En définitive, certains spiritualistes, mais pas tous, soutiendront que des interventions spirituelles ou divines peuvent se produire de manière miraculeuse, en dehors des lois de la matière et des capacités explicatives de la science. C'est le fondement, par exemple, de la notion de « miracle », une méthode d'identification des saints, dans les processus de canonisation menés par l'Église catholique.

Du côté matérialiste, l'évolution de la pensée peut également atteindre des formes radicales. La plus courante et peut-être la plus superficielle d'entre elles est que les différents états de conscience ne sont rien d'autre que des épiphénomènes matériels ou physiologiques, ce qui conduit les

matérialistes à nier toute possibilité de vie hors du corps physique, rejetant ainsi l'existence de l'âme et, par conséquent, sa préexistence à la naissance, sa survie après la mort et la possibilité de transmigration ou de réincarnation. C'est le fameux « si tu es mort, c'est fini ». Mais ce n'est même pas la forme la plus radicale de matérialisme. La plus radicale est peut-être celle qui tire des conséquences éthiques extrêmes de la pensée matérialiste, comme l'hédonisme, une pensée philosophique présocratique qui défendait l'idée que le plaisir est le seul but de la vie. En ce sens, le consumérisme peut être considéré comme une forme d'hédonisme contemporain. Une forme similaire, mais moins extrême, également née dans la philosophie grecque, est l'épicurisme, qui valorise le plaisir, mais avec modération, guidé par la raison.

Deux sujets font donc l'objet de discussions entre matérialisme et spiritualisme : la question de l'esprit et celle de l'existence de Dieu. Les spiritualistes, lorsqu'ils défendent la primauté de l'esprit sur la matière, le font de deux manières : le spiritualisme dualiste de Descartes, pour lequel il existe deux substances totalement distinctes : le corps, ou la chose étendue (res extensa), et l'âme, ou la substance pensante (res cogitans), l'union des deux étant une sorte de miracle divin accompli par la glande pinéale ; et le spiritualisme moniste de Leibniz, qui, défiant Descartes, soutenait que l'univers est constitué d'un seul type de substance simple et sans extension, appelée monade, et que l'âme est une monade rationnelle, douée de perception et de mémoire.

Les matérialistes, ne croyant pas à l'existence de quoi que ce soit d'immatériel, se soucient peu de cette discussion sur l'esprit ou l'âme et la matière ou le corps. Mais il arrive qu'ils s'engagent dans le débat sur l'existence de Dieu, et lorsqu'ils le font, ils adoptent deux types de positions : d'abord, l'athée, qui nie l'existence d'un Créateur ou d'un Être supérieur, allant parfois jusqu'à combattre la religion comme une tromperie ou une illusion irrationnelle ; et ensuite, l'agnostique, plus modérée, refusant de considérer sérieusement l'existence de Dieu, adoptant l'idée que son existence importe peu. Autrement dit, ils n'interviennent pas dans le débat, mais font comme si Dieu n'existait pas.

6.2 Spiritisme et matérialisme

Il convient de noter que, jusqu'à présent, seuls le matérialisme et le spiritualisme ont été abordés en tant que problèmes ontologiques, c'est-à-dire dans cette partie de la philosophie qui étudie l'être, ce qui est et ce qui n'est pas, dans l'Univers ou en nous. Et ce n'est pas un hasard : c'est d'ailleurs la seule façon dont le spiritisme a abordé cette question. Allan Kardec lui-même, dans pratiquement tous les textes où il a abordé le sujet, a toujours combattu le matérialisme, précisément dans sa forme la plus rudimentaire, le matérialisme mécaniste, pour lequel l'homme était une sorte de machine ou de mécanisme. Dès lors, Kardec a dénoncé que cette pensée conduirait à l'hédonisme, c'est-à-dire à des relations humaines dans un cadre d'irresponsabilité morale totale. Dans cette optique, il considérait le spiritisme comme le grand auxiliaire de la religion et le destructeur du matérialisme, perçu moralement comme un fléau de la société.

Une vision exclusivement ontologique ou substantialiste de la dichotomie matérialisme-spiritualisme constitue un débat fondamental. Malheureusement, dans ces conditions, cette discussion nous éloigne plus qu'elle ne nous rapproche des vastes connaissances philosophiques et scientifiques dont nous disposons aujourd'hui. En effet, à l'époque de Kardec – et il l'a lui-même affirmé au chapitre deux de la conclusion du « Livre des Esprits » – les matérialistes se reconnaissaient à peine comme tels. Allan Kardec croyait que le spiritisme, engagé dans un

processus évolutif infaillible, mû par la force même des choses, enterrerait définitivement le matérialisme et établirait le grand règne de l'esprit et de la connaissance spirituelle, devenant alors non pas une religion spécifique, mais le fondement général de toutes les religions, philosophies et sciences.

C'est ce qu'il affirmait au milieu des années 1850, dans son premier livre. Des années plus tard, en 1868, il semble que nous ayons déjà un Kardec plus souffrant et plus réfléchi. Dans la *Revue Spirite* de juillet 1868, il publia un texte dans lequel il écrivait :

> « Laissons donc le matérialisme étudier les propriétés de la matière ; cette étude est indispensable, et elle sera faite : le spiritualisme n'aura plus qu'à compléter le travail en ce qui le concerne » (KARDEC, 1868, p. 289).

On perçoit ici un Kardec plus dialogique, encore moins destructeur du matérialisme, bien que toujours sévèrement critique de l'« absolutisme des idées » qu'il percevait dans la pensée matérialiste, et non moins convaincu de la force évolutive naturelle du spiritisme. Et pourquoi ? Peut-être pressentait-il déjà les avancées scientifiques qui découleraient de l'approche matérialiste dans un avenir proche… des avancées qui se produisirent dans tous les domaines de la connaissance et qui finirent par anéantir le spiritisme en Europe, comme nous l'avons déjà mentionné, et, lors de sa résurgence au Brésil, le reléguer au domaine quasi exclusif de la pratique religieuse à orientation dogmatique.

6.3 Actualisation des relations entre spiritualisme et matérialisme

Résoudre ce problème est une autre contribution que peut apporter le développement actualisé d'une théorie sociale fondée sur la mentalité spirite. Pour y parvenir, il est nécessaire d'introduire une nouvelle façon de penser la dichotomie matérialisme-spiritualisme, fondée sur une autre définition de ces concepts, qui, soit dit en passant, n'a même pas besoin d'être inventée : elle figure déjà dans les définitions des meilleurs manuels de philosophie.

Outre une définition ontologique, psychologique ou substantialiste du spiritualisme et du matérialisme, nous disposons d'une définition éthique et sociale de ces termes. Cette définition est une interprétation fondée sur le matérialisme dialectique. Pour cette conception, l'Univers est un tout matériel en mouvement constant et ininterrompu, évoluant à travers contrastes et tensions, augmentant ainsi sa complexité. Dans les moments d'épuisement, il est soumis à des changements qualitatifs soudains qui donnent naissance à de nouvelles choses. Le matérialisme historique marxiste s'inscrit dans cette conception. C'est pourquoi Marx a concentré son attention sur la matérialité, définie comme le caractère concret des intérêts humains, perçue dans les conflits de classes économiques qui, en se complexifiant, rapprochent les sociétés des révolutions ou des grands changements.

C'est certainement cette vision du mouvement et de la transformation qui a rapproché les intellectuels spirites des théories marxistes. C'est aussi pour cette raison que nous avons affirmé, dans le chapitre précédent, que le spiritisme, considéré socialement, doit conduire à une théorie progressiste.

Cependant, le spiritisme n'est pas matérialiste. Pas même au sens marxiste, c'est-à-dire fondé sur une interprétation économique de la société et de l'histoire, bien qu'il puisse comporter des

éléments dialectiques, comme l'ont observé Cosme Mariño, Manuel Porteiro et Humberto Mariotti en Argentine, ainsi qu'Eusínio Lavigne et Herculano Pires au Brésil.

C'est là que se pose la question : ***à quel type de spiritualisme appartient le spiritisme ?***

Notre proposition est que c'est ce que le philosophe français André Lalande (1867-1964), dans son « Vocabulaire technique et critique de la philosophie » (LALANDE, 1993), a défini comme le sens éthique et sociologique : selon lui, il s'agit du courant qui croit qu'il existe deux systèmes distincts dans l'homme et la société : les intérêts de la nature, qui sont des intérêts sociaux dans la matière, et les intérêts de la vie humaine, qui sont des intérêts sociaux de l'esprit.

Or, puisqu'il est désormais établi que la manière de connaître des sciences naturelles n'est pas la même que celle des sciences sociales et humaines, cela signifie que, au sein de ces sciences, on ne peut pas envisager le même type de matérialisme que celui impliqué dans la connaissance des sciences naturelles. Autrement dit, les sciences sociales s'intéressent à tout ce qui est la réalité concrète des êtres humains, et c'est pourquoi, dans le jargon de ces sciences, ce qui concerne la culture, les arts et la créativité humaine est communément appelé « esprit ». Comme chez Max Weber (1864-1920), lorsqu'il affirmait que « l'éthique protestante est l'esprit du capitalisme » (WEBER, 2000), il s'agit donc d'un matérialisme qui s'intéresse aux réalisations de l'esprit humain, aux aspects immatériels de la culture, aux éléments symboliques, aux traditions historiques ou, en bref, aux réalisations de la pensée. C'est dans le domaine des arts que le symbolisme des matérialités atteint son plus haut niveau spirituel. L'œuvre d'art est la matérialisation la plus significative de l'esprit humain, et cela se produit de telle manière qu'il est impossible, dans l'expérience esthétique, de séparer la matière de l'esprit.

On peut opposer à cette proposition que le sens du mot « esprit » diffère de celui du spiritisme – et c'est vrai. Dans la tradition spirite classique, fondée par Allan Kardec, l'esprit est une monade individuelle, un concept substantiel, psychologique et ontologique. Dans cet autre sens, le sens social, l'esprit est le champ de production des significations et des liens symboliques entre les êtres humains. Évidemment, ce dernier sens, pris à lui seul, ne suffit pas à rendre compte de la conception spirite de l'esprit. Allons donc plus loin.

6.4 L'esprit dans le spiritisme

Il n'est pas nécessaire de céder à la notion d'esprit comme métaphore de la culture, compte tenu de sa réalité symbolique immatérielle. Nous pouvons aborder les questions spirites de front afin de comprendre comment les envisager d'un point de vue de théorie sociale.

Qu'est-ce que l'esprit ? De quoi est-il fait exactement ? Chez Allan Kardec, deux possibilités s'offrent à nous. Premièrement, une conception dualiste : l'esprit est une créature créée directement par Dieu, simple et ignorante, qui habite des corps. L'esprit est esprit, et la matière est matière, et ces mondes sont et seront toujours séparés, bien que liés, et l'esprit règne sur la matière. Et, deuxièmement, une conception moniste : l'esprit est le résultat évolutif du mouvement de l'Univers, c'est-à-dire que « …tout est connecté dans l'Univers, depuis l'atome primitif jusqu'à l'archange, qui a lui aussi commencé comme atome » (KARDEC, 2004, p. 340). Ou, comme le dit poétiquement Léon Denis (2011, p. 131) : « Chez la plante, l'intelligence dort ; chez l'animal, elle rêve ; c'est seulement chez l'homme qu'elle s'éveille, se reconnaît, se possède et prend conscience. » Dans ce cas, l'esprit constitue le résultat du développement de la matière elle-même, car tous deux seraient

une même essence, à des stades d'évolution différents. L'esprit Emmanuel, par la médiumnité de Chico Xavier, dans le premier de ses livres, a adopté cette conception, que l'on pourrait appeler « monisme dualiste » :

> « Il est légitime de considérer l'esprit et la matière comme des états différents d'une essence immuable, établissant ainsi l'unité substantielle de l'Univers. Cependant, dans ce monisme physico-psychique, parfaitement conciliable avec la doctrine dualiste, il est nécessaire de considérer la matière comme l'état négatif et l'esprit comme l'état positif de cette substance. Le point d'intégration des deux éléments, étroitement unis dans tous les plans de notre connaissance relative, nous n'avons pas encore trouvé. » (EMMANUEL/XAVIER, 2003, p. 170)

On retrouve des éléments de ce monisme dualiste dans des fragments spécifiques du texte de Kardec. Dans « Le Livre des Esprits », à la question n° 82, en réponse à la question de savoir si les esprits sont immatériels, on trouve une déclaration très intéressante à ce sujet :

> « Immatériel n'est pas tout à fait le terme approprié ; incorporel serait plus exact, car vous devez comprendre qu'étant une création, l'esprit doit être quelque chose. C'est une matière par excellence, mais sans analogie pour vous, et si éthérée qu'elle échappe entièrement à la portée de vos sens » (KARDEC, 2004, p. 111).

Quoi qu'il en soit, une distinction s'impose ici : la conception dualiste est une question spiritualiste religieuse ; la conception moniste, une question philosophique spiritualiste matérialiste. Cette expression peut paraître étrange… mais, si ce raisonnement est correct, il faut admettre que le problème de l'esprit, qu'il soit pensé comme une substance immatérielle ou comme une étincelle divine, nous place devant une question de foi, car il est impossible d'examiner scientifiquement cette condition.

Cependant, puisque nous avons droit à la foi, même si nous croyons à cette idée comme une vérité, les expériences décrites par le spiritisme et liées à l'esprit constituent toutes des problèmes scientifiques légitimes. Autrement dit, nous n'avons aucun moyen de rechercher l'esprit en tant que tel, mais nous avons toute possibilité de mener des recherches scientifiques sur l'hypothèse de la survie, de la manifestation et de la transmigration de la vie. Cela ne serait impossible que si le spiritisme concevait la vie après la mort comme un miracle, un pur acte de Dieu, sans aucune corporalité, car nous serions alors confrontés au sacré, au nouménal, à l'indescriptible, au miracle. La science serait impossible.

Et c'est précisément là que réside la clé. Pourquoi la science peut-elle être tirée du spiritisme ? Simplement, car même dans les récits sur les esprits, le spiritisme ne présuppose pas l'existence d'esprits dépourvus d'une corporéité qui les caractérise et par laquelle ils se manifestent. Autrement dit, ce que les matérialistes doivent sérieusement contester, c'est la vie incorporelle, définie comme quelque chose d'absolument immatériel. S'il existe une corporéité, c'est-à-dire si une certaine matérialité est admise comme phénomène de manifestation de la vie dans n'importe quelle dimension, la discussion peut reprendre.

De toute évidence, cela n'est pas convaincant, même pour les matérialistes les plus convaincus. Ce fut le cas, par exemple, de l'un des principaux penseurs sur ce sujet, le philosophe espagnol

Gustavo Bueno, créateur du courant appelé « matérialisme philosophique ». Selon cet auteur, la discussion sur le corps spirituel constitue

> « une variante du matérialisme brut, c'est-à-dire ce matérialisme corporel qui orne l'état gazeux des substances corporelles d'attributs moraux et esthétiques » (BUENO, 1972, p. 28).

Ce philosophe soutient qu'il n'existe aucune possibilité d'existence et de conscience en dehors de l'état solide de la matière.

Cependant, il ne serait pas étonnant d'affirmer que, d'un point de vue philosophique, le matérialisme ainsi formulé est limité et extrêmement prétentieux. Non pas en niant l'existence de l'esprit en tant que monade incorporelle, comme on l'attend d'un matérialiste, mais en niant d'avance que d'autres formes ou états de la matière puissent abriter le phénomène complexe et encore mal compris de la vie. Autrement dit, une telle position philosophique s'apparente à du dogmatisme, incompatible avec le raisonnement philosophique. Il est peut-être plus cohérent de simplement dire « Je ne sais pas » et de ne pas conclure à l'avance et de manière définitive sur un sujet d'une telle ampleur. Une position modérée serait certainement plus rationnelle et plus appropriée.

Et c'est précisément la proposition spirite formulée ici : il est possible de construire une nouvelle forme de dialogue entre les pôles du matérialisme et du spiritualisme, fondée sur la notion de corporéité. Il s'agit d'une idée qui repose sur l'hypothèse fondamentale selon laquelle :

> ***Le spiritisme ne nie pas la corporéité après la mort, mais ne fournit pas non plus d'informations ni de comptes rendus sur l'incorporalité, à quelque niveau que ce soit, sauf comme hypothèse pour les « esprits purs ».***

En d'autres termes, nous n'avons pas besoin de nier, comme le font les matérialistes, l'esprit en tant qu'être immatériel et incorporel, comme dans la vision cartésienne, mais nous pouvons tranquillement dire « Je ne sais pas » ou maintenir cette croyance, dans le domaine exclusif de la foi, comme par exemple avec la notion de « perfection ».

Cependant, concernant les possibilités de vie après la mort fondées sur la pluralité des corps, nous pouvons, grâce à une science solide, non seulement remettre en question les études physiques et biologiques, mais aussi produire une philosophie scientifique qui dialogue avec les attentes matérialistes des sciences sociales. Il s'agit ici d'un matérialisme philosophique, non mécaniste et spiritualiste, qui ne nie pas nécessairement les présupposés religieux ou fondés sur la foi que les spirites considèrent comme raisonnables, mais qui n'en fait pas non plus une condition à la poursuite de la connaissance scientifique. En effet, notre objectif est ici de laisser les questions de fond aux sciences naturelles et de faire progresser la pensée sociale, créant ainsi les conditions d'un dialogue avec les connaissances de notre temps.

Il est à noter, à ce stade, que nous ne formulons aucune hypothèse dans cet argument concernant Dieu et sa justice ou perfection nécessaires et inévitables, comme le faisait Allan Kardec lorsqu'il utilisait des arguments issus de la philosophie médiévale pour démontrer la logique et la rationalité des concepts spirites. Notons également que nous n'opérons pas ici en exigeant l'adéquation de la réalité à la méthode, comme le faisaient Mariotti et Herculano Pires lorsqu'ils

exigeaient la négation de la négation de la dialectique marxiste, comme si la vie ne pouvait être interrompue simplement parce que l'argumentation dialectique n'était pas encore achevée[32].

Il s'agit ici simplement d'admettre que la science ne connaît pas les réalités vivantes sans corporalité. Et, par conséquent, d'affirmer que cela n'est pas incompatible, du moins en tant qu'hypothèse, avec le spiritisme. Au contraire : la notion de corporalité est centrale dans notre façon de penser l'esprit et, dans la proposition formulée ici, elle devient encore plus pertinente pour une conception sociale de l'esprit.

6.5 Spiritisme, esprit et corporéité

Qu'est-ce que la corporéité pour le spiritisme ? Il s'agit de la conception multicorporelle de la vie, qui, en termes plus simples, inclut au moins deux corporéités : le corps physique, transitoire et s'éteignant avec la mort, et le corps périspirituel, qui semble revêtir diverses modalités corporelles selon la dimension dans laquelle il se manifeste.

Il est à noter que la conception originelle du spiritisme, héritière du dualisme cartésien, est bicorporelle, car elle suppose la polarité esprit-matière comme constituant deux mondes, le matériel et le spirituel. Dans la mesure où nous percevons le monde dit spirituel comme une dimension de la matière et commençons à considérer l'extraordinaire idéoplasticité que semble posséder le périsprit humain, outre les hypothèses de la physique contemporaine sur l'espace-temps, il ne semble pas judicieux d'écarter d'emblée l'idée qu'il existe plus de deux dimensions abritant l'interexistence des êtres vivants[33]. Dans ce cas, ouvrir des possibilités semble préférable à les fermer. C'est pourquoi nous maintenons notre préférence pour l'idée de multi-incarnation.

---

32 Cet argument de Mariotti peut certainement être considéré comme fallacieux, car il hypostasie la dialectique, en considérant que pour que le raisonnement – comme la dialectique – ait un sens, cela signifie que tout ce à quoi il s'applique existe nécessairement dans la réalité. Il est donc légitime de supposer qu'il existe des thèses et des antithèses qui ne peuvent aboutir à aucune synthèse, simplement en interrompant le processus analysé, dans le domaine de la réalité.

33 Certaines théories de la physique, telles que la théorie des cordes et la théorie des branes, prédisent l'existence de plusieurs dimensions supplémentaires au-delà des quatre dimensions spatiales et temporelles que nous connaissons dans notre monde quotidien. La théorie des cordes, par exemple, propose que les particules subatomiques qui composent toute chose soient en réalité de minuscules cordes vibrantes, qui se propagent à travers une structure mathématique appelée espace-temps. Pour que la théorie des cordes soit cohérente, il doit y avoir dix dimensions spatiales et une dimension temporelle. Les six dimensions supplémentaires sont repliées sur elles-mêmes et trop petites pour être détectées directement. La théorie des branes, en tant qu'extension de la théorie des cordes, propose que notre univers soit une membrane tridimensionnelle (3-branes) flottant dans un espace de dimension supérieure. Elle suggère également l'existence d'autres branes, chacune représentant un univers parallèle doté de ses propres lois physiques. Ces théories font encore l'objet de recherches actives et spéculatives et sont loin d'être confirmées expérimentalement. Cependant, elles représentent une tentative d'unification des théories physiques existantes en une théorie unique et globale capable d'expliquer tous les phénomènes physiques connus, y compris la gravité, la relativité et la mécanique quantique. Compte tenu de ces hypothèses, issues des sciences naturelles, il ne nous semble pas étrange de proposer, dans une perspective spiritualiste et dans le but d'explorer les intersubjectivités interexistentielles, que les multidimensionnalités puissent abriter la vie et, dans ce cas, être articulées par des multicorporalités.

C'est par cette condition de corporéité multiple que nous participons à plusieurs mondes, c'est-à-dire qu'elle garantit la condition d'interexistence dont parlait Herculano Pires. Il s'agit donc d'une corporéité multidimensionnelle, condition principale de la matérialité de ce que le spiritisme appelle le spirituel, et condition également de sa scientificité.

C'est cette multicorporéité qui soutient l'idée de survie après la mort et la réincarnation. Nous n'avons rien à ajouter à la discussion existentialiste ou monadique, individuelle, sur cette multicorporéité. Cependant, pour construire une théorie sociale, il faut aller plus loin.

La multicorporéité spirite est aussi, et surtout, une dimension relationnelle, économique, sociale et culturelle de l'interexistentialité. Elle est objectivité, car elle peut être détectée par l'expérimentation ; subjectivité, car elle garantit la permanence de multiples stades de conscience ; Mais c'est avant tout – et c'est fondamental pour une théorie sociale spirite – l'intersubjectivité, car c'est elle qui rend possible la communicabilité spirituelle sous tous ses aspects.

La question n'est donc pas de savoir si nous sommes ou avons un corps. On pourrait défendre l'un ou l'autre, voire les deux, en percevant que l'esprit, dans sa multicorporéité, est un être intégral. Mais là n'est pas la question. La question principale réside dans l'idée que la corporéité spirite n'est pas monadique, limitée à l'idée d'individualité. C'est un point de réseau[34], une référence au sein d'un système symbolique complexe et multidimensionnel. En tant qu'objectivité, elle est matérialité, tout comme, en tant que subjectivité, elle est spiritualité. Mais ce qui importe à ce stade, c'est qu'en tant qu'intersubjectivité, elle est connectivité symbolique.

Autrement dit, parce qu'il est objectivement multicorporel et subjectivement interexistant, l'être spirituel est en relation, se lie aux autres, produit du sens et se projette dans l'histoire de toutes les dimensions où il existe. C'est la corporéité, dans sa condition de présence symbolique, de lien communicationnel et de projection historique, qui rend la société possible. Car le corps n'est pas seulement espace et demeure, il est langage, il est communication, média et médiation, et il est lien avec autrui.

---

34 La notion de réseau pour décrire la société est typique de notre époque, où une grande partie des relations sociales sont désormais médiatisées par les technologies de communication, à travers Internet. Bien qu'elle soit assez heuristique, pour construire une vision profondément relationnelle de l'esprit, en phase avec certaines des théories sociales les plus contemporaines, comme la théorie des systèmes sociaux de Niklas Luhmann (2016), certaines précautions doivent être prises : premièrement, éviter d'établir une vision organiciste de la société ou un néofonctionnalisme spiritualiste, c'est-à-dire comme si la société fonctionnait comme un corps ; et, deuxièmement, éviter de dériver vers une vision panthéiste spiritualiste, typique de certaines formulations du holisme, selon laquelle l'univers entier est un être vivant, dont l'âme est Dieu, et nous ne sommes que des cellules du grand corps divin… La source de ce malentendu réside dans l'utilisation d'un type de système (le corps biologique vivant, par exemple) comme modèle pour décrire d'autres systèmes, ce qui produit souvent des analogies fausses et simplificatrices. Même dans une vision systémique, chaque système a sa propre logique, ses propres fonctionnalités. Et même la vision systémique n'est qu'une seule et même vision ; Il existe d'autres possibilités de théoriser la vie et la société. Avec ces précautions, il est effectivement possible d'affirmer que le phénomène de la vie est constitué socialement, sur le plan spirituel, par des liens de communication, et que le spiritisme offre une vision multicorporelle et interdimensionnelle de ce phénomène, à condition de le libérer de l'individualisme spiritualiste dans lequel il se trouve.

En termes heideggériens, le Dasein est intersubjectif par nature ontique. C'est-à-dire que Heidegger dépasse la métaphysique du sujet, de la subjectivité et de l'humanisme lui-même pour composer une image de l'Être comme entité, formée dans le temps, tombée dans le monde et, par conséquent, dès l'origine, un Mitsein, un être-avec-autrui. Et cela, chez Heidegger, se produit dans le langage, qu'il perçoit non pas comme extérieur à l'Être, mais comme constitutif de celui-ci. L'Être est dans le langage parce qu'il habite un monde constitué par le langage. Sans vouloir épuiser un sujet aussi complexe, il est peut-être possible de mettre en œuvre ce raisonnement dans une perspective spirite et d'affirmer que la multicorporéité, appliquée à la pensée heideggérienne ou inspirée par elle, constituerait une pluralisation de l'être. L'être est projeté dans des mondes pluriels, mais n'est pré-donné dans aucun d'eux et, en même temps, se constitue dans tous, de manière conflictuelle. Intersubjectif dès l'origine, il est constitué par des langages propres à chacune de ces dimensions, tel un Mitsein pluriel.

Nous pouvons concevoir l'esprit comme une étincelle divine, une monade incorporelle, animatrice de toutes les corporéités possibles et transdimensionnelles. Mais ce ne serait là que de la métaphysique théologique. Nous n'y sommes pas opposés. Il est parfaitement légitime pour les spirites religieux de suivre cette voie. Cependant, en pensant sociologiquement ou anthropologiquement, une théorie sociale spirite est possible, sans se préoccuper de cette question.

Notre conception de l'esprit est donc celle de l'intégralité.

Les esprits, incarnés ou désincarnés, sont des êtres corporels et interexistants, connectés les uns aux autres, formant des sociétés et des cultures, produisant des histoires individuelles, collectives, sociales et civilisationnelles, et agissant à travers différentes dimensions.

Quelles dimensions ? Nous l'ignorons. Le spiritisme nous présente deux dimensions, que nous utilisons encore pour les nommer des termes pauvres, simplistes et mal définis, tels que « incarné » et « désincarné », laissant entendre que la différence résiderait dans la présence ou l'absence de chair. Ces dimensions ont également été appelées mondes « matériel » et « spirituel », ce qui semble être une dichotomie irréaliste, puisque, de toute évidence, le monde spirituel est également fait de matière dans une autre dimension. Une autre dichotomie irréaliste consiste à les appeler monde « corporel » et monde « extracorporel », ce qui revient, d'une certaine manière, à nier la corporéité de la vie post-mortem, ou, à tout le moins, à prendre le corps physique dans notre dimension comme référence pour juger d'autres corporéités, d'autres dimensions. Mais le pire de ces mondes est peut-être celui des « vivants » et celui des « morts ». S'il existe une vie après la mort, nous détesterions certainement être considérés comme morts dans le monde spirituel.

Mais ce n'est pas si important pour l'instant. Des désignations plus précises doivent certainement provenir d'études plus approfondies sur cette corporéité multiple qui nous rend interexistants.

En raison des connaissances limitées sur cette multicorporéité et les conditions de son interexistence, nous devons laisser le temps au temps, en évitant de nommer ce que nous ne connaissons pas encore. Pour l'instant, l'important est, au moins, de sortir l'idée de l'esprit et de sa corporéité d'une compréhension individualiste. L'individu et la société ne sont pas des entités séparables. La question : où finit l'individu et où commence la société, ou vice versa, constitue une

fausse question, car chaque individu n'est constitué que socialement, et chaque société ne se réalise que par des actions individuelles, dans un cadre où aucune action humaine n'est exclusivement individuelle.

C'est pourquoi ces visions du monde, individualiste et sociale, ne sont pas complémentaires, comme on pourrait le prétendre naïvement pour tenter de concilier le maintien de l'individualisme spirite avec une conceptualisation sociale adaptée. La vision individualiste, qui cherche à transformer l'homme par une réforme intérieure, est une vision erronée de la réalité, d'un point de vue scientifique. Et c'est pourquoi le spiritisme traditionnel est devenu une religion conservatrice : car il n'entraîne aucune transformation du monde ; au contraire, il crée les conditions sociales permettant à la classe moyenne brésilienne de vivre avec la tragédie sociale que nous traversons avec une attitude de conservatisme charitable. C'est la bienveillance qui maintient le statu quo : ni les connaissances n'évoluent, car elles sont alimentées par le dogme, ni les pratiques, car la charité individuelle entretient les préjugés et les inégalités.

Il est important de souligner que l'individualisme spirite n'est pas, en ce sens, une simple erreur idéologique, le fruit de l'ignorance ou d'un manque de connaissance ou de compréhension spirituelle, mais plutôt une conception idéologique qui joue un rôle crucial dans les relations de classe au sein de la société brésilienne. L'individualisme spirite permet aux élites brésiliennes de rechercher et d'atteindre la paix intérieure, entretenant ainsi le contexte honteux d'inégalités et de préjugés qui caractérise notre pays. De même, la vision des Noirs comme inférieurs normalise la ségrégation, l'habitat et l'injustice sociale, car elle rend les victimes responsables de leurs souffrances, libérant ainsi la conscience blanche de toute responsabilité dans cet état de fait.

Ce contexte idéologique fait du spiritisme une religion quasi idéale pour ces classes sociales. Rompre ce modèle revient à rompre avec un rapport de classe séculaire au cœur de la société brésilienne. C'est pourquoi nous devons être conscients que cette rupture n'est ni facile ni simple, mais qu'elle ne pourrait provenir que d'une nouvelle façon de penser et de pratiquer le spiritisme, une façon de l'engager au service des intérêts des populations pauvres du pays et non de renforcer l'idéologie conservatrice, raciste et médiocre à laquelle il s'est engagé. On peut même supposer que le mouvement spirite, s'il change cette façon de penser et de juger, le fera sous l'impulsion du développement de la société brésilienne elle-même ou, de manière dialectique, dans un contexte de forte coopération pour y parvenir. Serait-ce la « phase » de transformation sociale souhaitée par Kardec ? Nous y reviendrons plus tard.

6.6 Toute corporéité est sociale

La multi-corporéité est également sociale à tout moment. Le corps de chacun d'entre nous est constitué socialement et historiquement.

Définis comme biologiques, ils constituent des systèmes dépendants de leur environnement, y compris d'autres organismes biologiques dont nous nous nourrissons. Toute survie est rendue possible par l'interaction et la coopération mutuelle ou par la lutte contre les prédateurs. Il est donc faux de croire que nous naissons seuls et que nous mourons seuls ; si tel était le cas, nous ne survivrions pas. Enfin, et c'est extrêmement important, nous sommes constitués par les singularités de la culture et de l'histoire, qui délimitent les différentes identités que nous assumons, dans toutes les dimensions où nous vivons.

Toutes les composantes symboliques de nos identités sont socio-spirituelles et liées aux conditions dimensionnelles dans lesquelles nous vivons. Ainsi, être homme ou femme ne constitue pas, ici comme dans d'autres dimensions de la vie, une simple détermination biologique. Et, bien sûr, cela s'applique également aux questions d'orientation sexuelle, qui imprègnent également les identités spirituelles vécues socialement et historiquement. On pourrait également ajouter les questions liées à l'ethnicité, et la multitude de jugements et de préjugés qu'impliquent les conditions ethniques, révélés par la couleur de peau, les vêtements, les rites culturels et les liens tribaux d'appartenance…

Toutes ces questions ont des implications directement liées à la corporéité, et une compréhension multi-corporelle de la vie de l'esprit permet d'assumer que les liens et les conflits produits par les diverses identités sociales, ainsi que les concepts et préjugés issus des expériences et des jugements historiques qui en découlent, impliquent les conséquences les plus diverses dans l'inter-existentialité de l'esprit. Autrement dit, il est fort probable que le sexisme, l'homophobie, le racisme et d'autres formes de violence physique ou symbolique aient leurs propres répercussions sur d'autres dimensions de la vie. Ces questions ne sont pas simplement morales, elles ne concernent pas seulement les individus, mais sont des productions sociales.

Il est certain que le contrôle sur le corps d'une femme dépasse le domaine physique et s'étend à la sphère de la culture spirituelle. Cela montre clairement que la simple connaissance des conditions spirituelles de la vie ne suffit pas à prendre des décisions éthiques ou morales éclairées. Les préjugés imprègnent diverses sphères de l'existence, comme le montre clairement l'analyse des positions adoptées par des esprits désincarnés, largement respectés, dans les ouvrages médiumniques les plus célèbres.

Cela souligne particulièrement la nécessité de cesser de considérer la question de l'avortement comme un sujet confiné au dogme spirite traditionnel. L'idée de la réincarnation comme une visite ou l'arrivée d'une personne pour vivre avec nous semble une excellente analogie pour aborder la question des grossesses non désirées ou causées par la violence. Il est légitime de refuser l'entrée à une personne non invitée ou indésirable, et il est donc légitime de faire de même pour la conception, dans le cadre de paramètres éthiques bien établis. Et, s'il est vrai que la mort n'existe pas en tant qu'extinction de la vie, l'avortement, sous des conditions éthiques strictes et bien établies, ne fait que retarder le processus de réincarnation, en refusant des conditions défavorables et indésirables, dans lesquelles l'absence d'acceptation émotionnelle et civique est présente.

6.7 Les mondes dans la multi-corporéité

Une société multidimensionnelle singularise les corps, qui expriment les limites et les possibilités relationnelles des sociétés dans lesquelles ils se manifestent. Tout cela est social et spirituel dès l'origine, mais pas seulement et pas principalement au sens individuel.

Plusieurs questions émergent de cette conception, et il faut se garder de tirer trop de conclusions à partir d'informations purement conjecturales, issues d'interprétations doctrinales – ce que font très souvent les professeurs spirites. Pour des raisons de méthode et de rigueur, il faut prendre l'habitude de dire « je ne sais pas » ou, à tout le moins, de séparer ce que l'on pense savoir de ce qui ne sont que des hypothèses en attente de confirmation ou de réfutation.

Tout d'abord, il faut clarifier ce que l'on entend par « monde » en sciences sociales. Il ne s'agit pas, du moins pas exclusivement, d'un espace physique. Le monde ou le lieu, pour la géographie humaine, est le résultat social et historique de la présence humaine dans un espace physique. Prenons l'exemple d'un centre commercial : c'est une construction physique spécifique qui fonctionne toujours de la même manière, quelle que soit la ville où il se trouve. Une institution composée de boutiques, d'étages et de couloirs, sans fenêtres, qui ignore même les changements naturels du temps : à l'intérieur d'un centre commercial, il n'y a ni lever ni coucher de soleil. Cette paralysie temporelle a un objectif précis : réduire l'expérience de la vie à une consommation ininterrompue. Ainsi, un centre commercial à São Paulo et un autre à New York se situent certes dans des espaces physiques différents, mais ils constituent le même lieu, le même monde. Vivre dans le même monde signifie donc se trouver dans le même contexte de coexistence et de sociabilité, et cela peut être conditionné physiquement ou non, sans que, bien sûr, les différences dans le monde cessent d'être matériellement établies.

En ce sens, les dimensions dites matérielles et spirituelles peuvent être conçues comme des mondes différents, mais la plupart du temps, dans un phénomène médiumnique, par exemple, ou dans une condition d'interexistence, elles occupent le même espace physique. L'idée d'interexistence d'Herculano Pires le montre clairement : l'esprit incarné se manifeste par la multicorporéité, c'est-à-dire que nous possédons un corps physique et un ou plusieurs corps spirituels – ce que Kardec a résumé par le concept de périsprit. Dans quel espace physique se trouvent ces corps ? Eh bien, dans le même espace, car ils sont des superpositions dimensionnelles, séparées uniquement par la condition vibratoire ou la densité de la matière, ce qui signifie que les différents corps peuvent n'être que des plans de visibilité.

Cependant, ces différences dimensionnelles constituent une diversité de manifestations de la vie ou d'expériences sociales, ce qui signifie que, bien qu'ils se trouvent dans le même espace, ils constituent des mondes différents. C'est la différence, en termes de théorie sociale, entre le monde corporel ou charnel et le monde spirituel : ce sont des plans de visibilité et d'expérience différents, donc des mondes différents au sein d'un même espace physique. Ce sont donc des domaines de la manifestation spirituelle de la matière, et c'est là le fondement du matérialisme spiritualiste, sur lequel repose l'idée spirite, car c'est précisément la condition qui permet d'aborder la vie spirituelle de manière scientifique.

Quelles sont les conséquences logiques et hypothétiques de ce postulat ? Certaines sont logiques, comme par exemple que nous ne mourons pas nécessairement quelque part. Nous pouvons rester dans le même espace, mais nous changeons de monde. Non pas que nous ne soyons pas également incarnés dans le monde spirituel, mais parce que la mort altère notre perception et nos relations, c'est-à-dire qu'elle modifie le contexte social dans lequel nous existons. Dans les différents mondes, il existe, bien sûr, différents espaces physiques, mais un changement de monde n'implique pas nécessairement un changement d'espace. C'est précisément pour cette raison qu'il est absurde de se demander si le monde spirituel se situe à l'intérieur ou à l'extérieur de la planète Terre, car il existe probablement un monde spirituel et un monde matériel partout.

Il existe aussi des questions hypothétiques dont nous ignorons la réponse. Par exemple : existe-t-il plus d’une dimension ou plusieurs mondes spirituels ? C’est possible. En principe, rien ne

s’oppose à penser à plusieurs dimensions, et donc à plusieurs mondes, et non pas seulement à deux. Mais, en réalité, nous l’ignorons encore.

6.8 Qu'est-ce que le monde spirituel ? L'affaire *Nosso Lar*

La conception multicorporelle de la vie nous permet de poser une question typiquement spirite : qu’est-ce qui change lorsque nous changeons de dimension matérielle avec la mort ? Différentes dimensions de sociétés, pourtant contiguës en apparence, restent en contact les unes avec les autres et, par conséquent, s’alimentent mutuellement de leurs sens. Dans quelle mesure les possibilités d’idéoplastie, de manifestation matérielle de la pensée, décrites par les communications médiumniques comme existant dans ces dimensions, ne configurent-elles pas des expériences bien différenciées ? La relation entre subjectivité et intersubjectivité pourrait se modifier radicalement, créant non seulement des situations de manifestation, mais aussi d’accès, en suggérant un monde où la télépathie serait monnaie courante. Quels changements immédiats subiraient les relations sociales dans un tel monde ? Comment la culture, la politique et l’économie se transformeraient-elles ? Ce sont là des questions importantes auxquelles il faudra répondre dans le futur.

Parmi les récits médiumniques disponibles dans la littérature spirite concernant les mondes, le haut niveau de détail de la cité spirituelle « Nosso Lar »[35], fourni par l'esprit André Luiz, se distingue dans l'ensemble des œuvres médiumniques publiées par Chico Xavier et Waldo Vieira. L'analyse de ces œuvres permet d'aborder au moins deux questions d'un grand intérêt pour une œuvre de ce type : la contextualisation de la production médiumnique et la relativisation des récits spirituels. Ces thèmes seront explorés plus spécifiquement dans le chapitre suivant, mais nous en appliquerons partiellement le contenu ici afin d'établir une conception critique de la société et du monde spirituel, en utilisant la littérature médiumnique comme corpus d'analyse.

Le premier élément qui ressort des descriptions de « Nosso Lar » est l'inspiration intégriste manifeste[36] du récit, y compris dans le nom de la ville elle-même. « Nosso Lar » était le nom que les intégristes donnaient à l'idée de patrie, dans le cadre de la devise « Dieu, la patrie et la famille ».

35 Certains auteurs spirites critiquent l'authenticité de l'œuvre de Chico Xavier, que ce soit pour des raisons dogmatiques, en se basant sur une comparaison avec Kardec, arguant de l'absence de descriptions de cités spirituelles dans l'œuvre du fondateur du spiritisme (ALEIXO, 2012), ou sur l'hypothèse d'un plagiat, en se basant sur des comparaisons avec le roman de Vale Owen « La Vie au-delà du voile » (BIASETTO, 2011 ; MORAES, 2023). Le premier argument ne convient pas à la méthode que nous utilisons, et le second ne semble pas suffisant pour conclure que ces réalités spirituelles doivent être totalement ignorées, sauf à supposer que l'œuvre d'Owen est également inauthentique. Nous préférons admettre, comme nous l'avons fait pour l'ensemble des concepts, la légitimité et la diversité du système de croyances spirites et, à partir de là, mener une analyse critique dans une perspective de théorie sociale. Il existe également plusieurs études universitaires, dans divers domaines, portant sur des aspects de l'œuvre de Chico Xavier et sur la cinématographie qui en découle (MEDEIROS, 2018 ; D’ARTE, 2022 ; GONÇALVES, 2011 ; VIDAL, 2014 ; NOGUEIRA et COSTA, 2021 ; SOARES, 2012 ; CORDOBA, 2017).

36 L'intégralisme était un mouvement politique nationaliste, traditionaliste et autoritaire qui existait au Brésil dans les années 1930, sous l'ère Vargas. Fondé par Plínio Salgado, il s'inspirait du fascisme européen, notamment allemand et italien, et a culminé avec la Seconde Guerre mondiale. De par sa devise, « Dieu, Patrie et Famille », la notion de patrie était appelée « notre foyer », inspirée par une vision d'intégration de toute la société, institutionnalisée dans l'idée d'un État intégral et harmonieux, contre le concept socialiste de division des classes.

D'un point de vue spécifiquement politique, l'organisation de Nosso Lar n'est pas démocratique, n'encourage pas la participation politique et est plutôt intégriste, notamment parce qu'elle s'inscrit dans une conception d'unité administrative harmonieuse et centralisée, typique de cette idéologie. Au-delà, certains y voient des signes d'inspiration socialiste, tels que l'État comme administrateur de tous les moyens de production, l'usage commun des vêtements et de la distribution alimentaire, l'absence apparente de surproduction transformable en échanges commerciaux avec d'autres colonies, le veto à l'accumulation de biens et, surtout, le remplacement de l'argent par une forme de rémunération liée aux heures de travail, la « prime horaire ».

La deuxième observation notable concerne le point de vue de l'auteur dans ces récits, qui est strictement médical. La ville est décrite comme un grand hôpital, où les résidents semblent tous engagés dans des activités de sauvetage, à la fois vers le monde incarné et vers cette étrange zone périphérique, située au-delà des fortifications qui entourent la ville, appelée « le seuil ». Ce seuil est clairement une zone d'exclusion sociale (ce qui n'est pas du tout étranger à une vision intégriste, car nous savons qu'il s'agit d'une conception d'extrême droite, proche du fascisme).

Dans le seuil, les personnes sont décrites comme des malades mentaux et leur environnement résulte de l'idéoplastie de leur mentalité, qui est la cause de la misère du lieu où elles vivent. On ne trouve aucune considération sociale, aucune norme institutionnelle ni aucune disposition relative aux droits de l'homme dans l'œuvre d'André Luiz. La relation entre les habitants du seuil et ceux de Nosso Lar est une relation d'entraide et non de politique gouvernementale, d'autant plus qu'il s'agit d'une ville fortifiée, une sorte de cité-État, comme dans l'Antiquité : le seuil ne semble pas en faire partie.

En ce sens, très proche de l'interprétation spirite conservatrice des inégalités sociales, les personnes exclues du seuil sont blâmées pour leur propre condition. Cela s'inscrit dans l'interprétation spirite individualiste selon laquelle aucune forme de souffrance ou de besoin ne serait liée à des problèmes collectifs, sociaux ou politiques, plaçant tout strictement sur le compte de l'individu. Cette façon de naturaliser l'inégalité est propre à la culture brésilienne et doit être surmontée par une autre façon de percevoir le spirituel. La séparation entre supérieurs et inférieurs constitue sans aucun doute l'un des moyens les plus évidents de réaliser cette naturalisation.

Ce qui semble choquant pour la compréhension citoyenne de la maladie mentale et de l'inadaptation sociale, c'est qu'aujourd'hui, le traitement des maladies mentales ne repose même pas sur l'institutionnalisation, et même dans ces cas, les organismes de santé publique exigent, par la loi, que les conditions soient humaines, dignes et équitables, avec une prise en charge scientifique, culturelle et religieuse complète. Pourquoi cela n'est-il pas le cas dans ces régions apparemment marécageuses à la périphérie de Nosso Lar ? Pourquoi les proches ne peuvent-ils pas héberger les inadaptés chez eux, dans des conditions dignes ? Pourquoi n'y a-t-il pas de lits décents pour les personnes déséquilibrées ? Pourquoi la multitude d'individus prétendument déséquilibrés est-elle maintenue en situation d'exclusion ? À en juger par les descriptions, cette région ressemble davantage à un lieu proscrit et périphérique, dépourvu des éléments fondamentaux d'une bonne qualité de vie. On y trouve également une similitude littéraire avec les régions infernales décrites par Dante Alighieri dans sa Divine Comédie.

L'œuvre d'André Luiz ne propose pas de réponses sociales et politiques à ces questions. Cependant, des questions peuvent se poser concernant ces descriptions. Est-il légitime d'accepter les

situations d'inégalité dans le monde spirituel simplement parce que certains esprits les ont décrites d'un point de vue conservateur, comme si elles étaient inhérentes à la nature des choses ?

André Luiz fournit peu d'informations, et de manière incomplète, sur ces problèmes. Ses descriptions sont médicales et, en général, administratives, plutôt que politiques, et, surtout, les récits partent du point de vue des classes dirigeantes, appelées la « sphère supérieure ». En ce sens, il semble évident que la différenciation entre supérieur et inférieur attribuée aux classes spirituelles implique directement la production d'une vision hiérarchique conservatrice de la stratification sociale du monde spirituel. De ce fait, les notions de participation, de citoyenneté, de démocratie et de politique publique sont totalement absentes, voire étrangères à ces récits. Perçus de manière strictement fonctionnaliste, les conflits et la diversité des points de vue sont présentés comme des déséquilibres, des infériorités et des maux. Il s'agit de la description d'un monde structuraliste-fonctionnaliste, sans désaccords, sans spontanéité culturelle, sans disputes de sens, où tout se résout de manière thérapeutique et où toute souffrance trouve son origine et demeure au sein de l'individu.

En fin de compte, sachant que la mort ne nous sanctifie pas, ni ne nous transforme essentiellement, il nous semble que ces récits spirituels sont en grande partie littéraires et, en ce sens, ils étaient criblés de simplifications dans la manière de décrire les réalités expérientielles et, surtout, d'omissions d'aspects sociaux, économiques et politiques, peut-être conçues précisément pour empêcher le mouvement spirite d'aborder ces questions et de créer des problèmes aux esprits qui ont entrepris la tâche de structurer le mouvement spirite brésilien traditionnel dans le cadre du conservatisme religieux dominant.

6.9 Une vision critique des mondes spirituels sociaux

Le développement d'une vision critique de la littérature médiumnique, fondée sur les paramètres des sciences sociales et politiques contemporaines, peut offrir une nouvelle façon d'appréhender l'esprit, sa multi-corporéité et la pluralité des mondes sociaux qu'il habite. Cette dimension multi-corporelle de l'interexistentialité spirituelle, dans son expression symbolique et relationnelle, dans la formation d'identités transdimensionnelles comme une expérience socio-spirituelle ininterrompue et en constante transformation, constitue le premier objet majeur de la recherche sociale, fondée sur la pensée spirite, aujourd'hui rectifiée par l'inspiration des sciences sociales de notre temps.

Tout ce qui a été dit jusqu'ici ne constitue que des concepts de base, articulés à travers un dialogue théorique, fondé sur les paramètres de la philosophie et des sciences sociales. Il ne fait aucun doute que, dans cet espace de connaissance, il y a bien plus d'ignorance que de connaissances, bien plus de questions que de réponses. La quantité de choses que nous ignorons est bien plus grande que ce que nous savons ou pensons savoir.

Il est donc nécessaire de limiter au maximum les spéculations et de privilégier la recherche empirique. Rétablir le dialogue avec des sujets socio-spirituels ayant accès à d'autres dimensions afin d'examiner avec eux, avec la plus grande rigueur méthodologique possible, les conditions de vie et les relations de ce que nous appelons le monde spirituel. Identifier les implications de la multicorporéité dans le tissu social et historique de la vie spirituelle et, ainsi, élargir les possibilités d'interprétation au-delà du discours dogmatique, qui croit naïvement que tout a déjà été dit.

Savoir qu'il existe plusieurs dimensions, que la vie peut s'y manifester, que chacune constitue un monde d'expérience et de sociabilité, que chaque monde possède son propre contexte particulier et, par conséquent, configure une existence spécifique dans une condition d'interexistence, et que ces mondes s'interconnectent par des modèles de communicabilité tels que la médiumnité et la réincarnation, sont les fondements de la théorie sociale spirite. Il s'agit donc d'approfondir l'information et l'étude de chacune de ces singularités, avec un esprit ouvert et la plus grande rigueur scientifique possible, afin de faire progresser les connaissances.

Ainsi, dans les chapitres suivants, nous appliquerons ces concepts fondamentaux aux notions de réincarnation et de médiumnité, en introduisant deux éléments fondamentaux pour constituer le fondement de toute théorie sociale : les concepts de temps et d'espace. Tout cela afin d'étudier les conséquences culturelles et politiques d'une vision sociale du spiritisme sur les actions du mouvement spirite.

7. MÉDIUMNITÉ, HISTOIRE ET CONTEXTE SOCIAL

La notion de médiumnité nécessite une contextualisation historique pour être comprise. En effet, du point de vue du développement d'une théorie sociale fondée sur la mentalité spirite, elle exprime au mieux la relation socio-spirituelle dans son essence phénoménologique. La médiumnité n'est pas seulement une interaction socio-spirituelle, mais la relation spécifique qui fonde le spiritisme lui-même. C'est au sein et autour de celle-ci que naît le spiritisme. C'est avant tout de cela que traite le spiritisme, et surtout, sa pratique est la source originelle de la connaissance spirite elle-même.

C'est pourquoi, dans ce chapitre, nous présenterons une lecture historique du rite médiumnique, tel qu'il a été perçu et pratiqué par les spirites à travers l'histoire, puis nous formulerons une conception sociale de la médiumnité, fondée sur la mentalité spirite, en nous appuyant sur certaines théories sociales, afin de justifier l'idée de médiumnité comme relation sociale, communicationnelle et contextuelle.

Un exemple du sérieux anachronisme des interprétations spirites de la médiumnité face aux sciences sociales, mais qui démontre aussi clairement comment les modes de perception des relations avec les esprits sont liés à des contextes historiques spécifiques, peut être trouvé dans une analyse simple de la lecture anthropologique de la médiumnité par Herculano Pires dans *O Espirito e o tempo* [L'Esprit et le Temps], dont les origines remontent à l'anthropologie du XIXe siècle d'Herbert Spencer (1820-1903). C'est pourquoi elle s'appuyait presque entièrement sur l'interprétation d'Ernest Bozzano (1862-1943), dont l'œuvre s'appuyait fortement sur l'auteur anglais (PIRES, sans date, p. 14). Il s'agit d'une anthropologie évolutionniste, fondée sur le positivisme, produite à une époque où la culture européenne était encore considérée comme supérieure et où les peuples autochtones étaient considérés comme sauvages et primitifs. Cette interprétation est depuis longtemps dépassée par l'anthropologie contemporaine, d'où la nécessité de moderniser également la perspective historique de la médiumnité.

Chaque culture a sa propre façon de percevoir et d'aborder la mort et les morts (RODRIGUES, 2006), et cela est si grave d'un point de vue anthropologique que même l'attribution de la notion de médiumnité aux relations avec les morts dans les cultures non occidentales peut être considérée comme discutable. Autrement dit, la « médiumnité » est une idée occidentale, d'origine européenne, blanche et spiritualiste. Prétendre à l'universalité du phénomène exige des recherches approfondies qui n'ignorent ni ne classent de manière simpliste comme « supérieures » et « inférieures » les différentes attitudes et mentalités culturelles qui articulent la relation entre les vivants et les morts.

Ainsi, la médiumnité – tant le concept que sa pratique – doit être identifiée à partir de la perception qu'il s'agit d'une relation socialement, historiquement et culturellement ordonnée. Cette compréhension faisait défaut aux auteurs fondamentaux du spiritisme, dont la vision reposait sur l'hypothèse de la supériorité de la culture intellectuelle philosophique et scientifique moderne, appuyée par une conception linéaire de l'évolution, appliquée de manière inappropriée aux éléments culturels. Cette idée fausse est insoutenable compte tenu des sciences sociales et humaines contemporaines.

Il est donc nécessaire de surmonter ces limites et, pour ce faire, nous chercherons ici, tout d'abord, à établir les relations historiques entre les contextes sociaux du spiritisme et les manières dont la médiumnité était perçue et pratiquée au Brésil.

7.1 La médiumnité à Kardec : effets « physiques », « intellectuels » et non rituels[37]

Le phénomène médiumnique est le mode spirite de manifestation prophétique. La notion de médiumnité est apparentée à celle de possession, d'après les études anthropologiques, et constitue, dans le spiritisme, le fil conducteur entre l'espace sacré (monde spirituel) et le monde profane (monde corporel). Il est vrai, cependant, que le spiritisme retravaille ces dimensions, en éliminant presque leurs frontières : ce qui est considéré comme le monde spirituel, dans l'interprétation spirite, est décrit comme la réalité physique elle-même dans une autre dimension de la matière, coexistant avec le monde corporel et s'en différenciant principalement par son invisibilité. Les esprits ne sont donc que des personnes désincarnées, ou des « êtres désincarnés », et ils cohabitent dans les mêmes espaces que les vivants, les « incarnés », en se connectant énergétiquement les uns aux autres. Ils ne sont donc pas des anges ou des divinités inaccessibles, ce qui fait de l'espace sacré de l'au-delà une simple continuation de l'espace profane, bien que les descriptions diffèrent sur d'autres points. Surtout après la littérature médiumnique de Francisco Cândido Xavier, les descriptions du monde spirituel dans le spiritisme ont pris une connotation extrêmement réaliste : après la mort, les esprits habitent des villes, portent des vêtements, utilisent des véhicules pour se déplacer, discutent et se battent entre eux, pratiquent des thérapies et, bien sûr, rendent visite à leurs proches vivants sur Terre, influençant souvent leurs décisions et leurs pensées. C'est pourquoi l'imagination du spirite sacré appartient au domaine de ce que l'on appelle ici le « matérialisme spiritualiste ».

D'autre part, le monde de l'existence physique est totalement intégré à l'expérience du sacré dans le spiritisme. Les notions humaines quotidiennes, telles que le travail, la parenté, la santé, l'éducation, la sexualité et toutes les activités de la vie ordinaire, sont immédiatement conçues comme une trajectoire intégrée, pour le meilleur et pour le pire, aux questions spirituelles, subissant ainsi l'influence permanente des esprits. La perception spirite est donc que la vie humaine est un mélange d'école et d'atelier, où l'on travaille et apprend, en visant le but commun de tous, à savoir l'évolution de l'âme vers Dieu. Il s'agit donc d'un monde profane entièrement sacralisé par des objectifs éthiques et un perfectionnement spirituel qui destinent toutes les âmes à la perfection divine. Sacré et profane sont donc, pour le spiritisme, les deux faces d'une même pièce, les aspects d'une même réalité spirituelle.

C'est la curiosité du professeur Rivail pour les phénomènes appelés « tables tournantes », devenus un divertissement de salon, qui a suscité cet intérêt intellectuel pour la médiumnité. Il a été le premier à prendre ces phénomènes au sérieux et à découvrir que leurs manifestations pouvaient révéler des intelligences en communication. Selon Kardec (1974), c'était le phénomène lui-même qui se révélait : il s'agissait d'esprits des morts se manifestant et, pour ce faire, ils dépendaient de la participation d'un être incarné, qui leur fournissait les énergies et les conditions nécessaires à leur manifestation depuis leur corps. Allan Kardec a non seulement admis l'authenticité du phénomène,

37 L'historiographie de la médiumnité, présentée dans ce chapitre, est constituée d'une étude spécifique réalisée par l'auteur et publiée il y a quelques années dans la revue *Caminhos*, du programme PPG Sciences religieuses de la PUC-Goiás (SIGNATES, 2019).

mais a également décrit les conditions de sa manifestation (médiumnité), dialogué avec les esprits des morts qui se manifestaient et, avec leurs idées et leurs instructions, a produit les ouvrages qui, à ce jour, sont considérés comme fondamentaux pour toute étude du spiritisme. Il a écrit un ouvrage spécifique sur la médiumnité, *Le Livre des Médiums*, une sorte de manuel qui théorise et régule l'interaction des vivants avec le monde des morts.

Dans cet ouvrage, le fondateur du spiritisme défend deux positions, que nous soulignons pour leur pertinence dans le débat : d'une part, la classification des types de médiumnité et, d'autre part, le caractère anti-ritualiste des pratiques spirites, toutes deux caractéristiques de la mentalité positiviste qui prévalait dans l'Europe du XIXe siècle. Kardec rejetait les rituels religieux, les considérant comme dénués de contenu, de simples représentations dénuées d'esprit, et donc indésirables pour ceux qui croyaient qu'une posture mentale et morale était fondamentale pour établir des contacts bénéfiques avec les esprits, lesquels étaient énergétiquement connectés aux vivants par des affinités spirituelles, notamment morales, dans une perspective évolutive des règles sociales. Il est nécessaire d'élever le niveau moral et émotionnel de la pensée et des sentiments pour permettre le contact médiumnique avec les esprits supérieurs, empêchant ainsi les médiums d'être utilisés par des esprits désincarnés frivoles ou malintentionnés. De cette façon, les rituels n'auraient aucun sens, seuls les sentiments authentiques impliqués seraient mis en jeu. Cette conception chez Kardec reflétait sans aucun doute l'iconoclasme caractéristique de la critique protestante du catholicisme, poussée à son paroxysme par le rejet des rituels et des liturgies eux-mêmes au profit de choix prétendument rationnels.

Dans ce contexte, Kardec classait les phénomènes médiumniques en deux types, utilisant comme critère la perception de leurs effets ou conséquences, considérés comme des objectifs ou des finalités, puisque les esprits désincarnés « gèrent » les facultés médiumniques, avec leurs détenteurs, les médiums. Il s'agit des phénomènes d'effets physiques et des phénomènes d'effets intellectuels. Les premiers se caractérisent par le mouvement d'objets ou d'énergies physiques ou corporelles par les esprits, et les seconds par l'utilisation des facultés de parole ou d'écriture des médiums pour communiquer des idées. C'est par la médiumnité des effets intellectuels qu'il obtint les dictées spirituelles qui lui permirent de « codifier », de manière ordonnée et sérieuse, la doctrine spirite, ainsi appelée, au sens spécifique de « doctrine des esprits ».

Le professeur français chercha sans aucun doute à inscrire le phénomène médiumnique dans le champ des descriptions et des expériences scientifiques, dont le prestige atteignit son apogée dans la seconde moitié du XIXe siècle. Mais il fit plus que cela : il intégra la phénoménologie, dans la mesure où il la considérait comme suffisamment démontrée, au débat philosophique sur les réalisations morales et intellectuelles qui façonneraient le processus évolutif de l’esprit humain, et il s’inséra dans le débat religieux du christianisme, positionnant le spiritisme comme une doctrine intégrant science, philosophie et religion, capable de dévoiler le monde spirituel et, par là même, de révolutionner l’intérêt humain pour le dépassement du matérialisme (interprété de manière simpliste, comme une croyance en la nature sensorielle du corps suffisante pour saisir la réalité possible).

Avec le mouvement intellectuel de Kardec et d’autres chercheurs observant ce nouveau phénomène, on assista à une profusion de groupes médiumniques en Europe. Allan Kardec, dans ses écrits, déclare avoir entretenu une correspondance avec environ mille groupes, dont il a reçu des

écrits prétendument médiumniques, ce qui faisait de lui une sorte d'éditeur des esprits, élaborant des critères essentiellement moraux pour sélectionner les dictées des esprits supérieurs, afin de les différencier des esprits ignorants, voire trompeurs.

Dans le cadre quotidien de ses études spirites, l'initiateur du spiritisme a créé une institution spécifique et relativement privée, la Société parisienne d'études spirites, où se déroulaient des séances médiumniques au cours desquelles il dialoguait avec le monde des esprits. L'observation des pratiques de cette Société met en évidence la manière profondément aseptisée et contrôlée dont Kardec concevait la spiritualité médiumnique. La personnalité des médiums, considérés comme de simples instruments des esprits, était totalement ignorée. Les esprits communicateurs étaient évoqués et interrogés sur tous les sujets. Les critères intellectuels et moraux de Kardec prévalaient dans l'approbation de ses dictées, visant à établir des concepts et des catégories, dans le but de systématiser une doctrine qui expliquerait et rendrait la phénoménologie et ses conséquences utiles et pédagogiques. La notion d'« effets intellectuels », empruntée à la médiumnité, transparaît clairement tant dans le dédain de Kardec pour les « effets physiques » (qu'il attribuait souvent à l'action d'esprits inférieurs) que dans la manière dont il appliquait les pratiques médiumniques à sa vie quotidienne.

Les caractéristiques illuministes, rationalistes et positivistes de ce type de spiritualité sont claires et ont déjà été suffisamment décrites dans la littérature disponible. Cette position est cohérente avec l'époque et le contexte intellectuel de l'Europe du XIXe siècle, où la philosophie positiviste comtienne elle-même allait migrer vers des formes proches de la religion, dans une tentative de la séculariser de l'intérieur, c'est-à-dire d'en assumer le sens dans une quête explicite d'élimination de la métaphysique, par l'hypothèse scientifique de thèmes typiquement religieux (la vie après la mort, le monde spirituel, les esprits intercesseurs, les phénomènes médiumniques ou de possession et, en fin de compte, l'existence même de Dieu). L'échec de cette tentative, tant dans le positivisme que dans le spiritisme, ainsi que dans les religiosités spiritualistes contemporaines de mouvements tels que la théosophie d'Helena Bravatsky et d'Anne Besant, et l'anthroposophie de Rudolf Steiner, n'enlève rien à son importance comme moyen de constituer une spiritualité spécifique, qui allait influencer toute une tradition philosophico-religieuse de grande importance, encore aujourd'hui. Après tout, le projet de désenchantement du monde a également échoué, pour diverses raisons.

Comme on le sait, le spiritisme d'Allan Kardec déclina en France peu après sa mort, mais réapparut au Brésil avec une force inhabituelle et unique. Cependant, cela n'aurait pas pu se produire sans une transformation du sens de la spiritualité spirite, dont nous soulignerons la notion et l'usage de la médiumnité.

7.2 La médiumnité spirite au Brésil : effets « thérapeutiques » et rite de contact

Le Brésil a accueilli le spiritisme de manière particulière au tournant du XXe siècle. Dans un pays encore monarchique, sorti tardivement d'une économie d'esclavage, dépourvu de traditions des Lumières et de formation académique propre, la nouvelle théorie a acquis une portée symbolique considérable, surtout pour une élite qui se rêvait européenne. La religion française a apporté à la haute société brésilienne un imaginaire de la scientificité qui allait finalement imprégner de

rationalité une spiritualité typique des relations religieuses de l'empire, marquées par l'assimilation des traditions catholiques aux cultes afro-brésiliens, où les relations avec des entités spirituelles, lors de rites de possession, imprégnaient la vie quotidienne des gens, par des actes thérapeutiques et de guidance spirituelle (SANTOS, 1997 ; ORTIZ, 1991).

Au Brésil, les conditions n'étaient pas propices à la poursuite de l'utilisation de la médiumnité comme moyen d'« effets intellectuels », comme cela s'est produit dans la France de Kardec. Les rares aspirations en ce sens, portées au début du XXe siècle par Torterolli, furent facilement contrecarrées par le groupe de soi-disant « mystiques », mené par le médecin et député Adolfo Bezerra de Menezes. Le spiritisme s'empara alors de l'âme brésilienne sous la forme d'une religion, avec un discours philosophico-scientifique, mais des pratiques imitant l'expérience catholique des élites de Rio de Janeiro et de São Paulo (SANTOS, 1997).

Dans ce contexte, la médiumnité gagna en popularité comme thérapie et comme prescription. Le magnétisme mesmériste, mentionné uniquement par Kardec sans aucune pertinence dans les ouvrages fondamentaux, devint la passe, une adaptation spirite des rites de bénédiction. L'institution spirite devint typique, sous la forme d'un « centre spirite », où les rites médiumniques prirent une forme publique destinée à servir les personnes. La notion de « charité », consignée par Allan Kardec comme un impératif moral, dans sa propre interprétation du Nouveau Testament, acquiert une priorité institutionnelle, se transformant en la manière même dont le spiritisme brésilien s'affirme dans la société, tant par la gratuité des thérapies médiumniques (l'un des traits distinctifs que les spirites ont cherché dès le début à créer avec les traditions médiumniques noires) que par l'imitation catholique des maisons de miséricorde, avec la création de divers types d'œuvres caritatives.

Ainsi, le spiritisme gagne l'âme brésilienne en tant que mouvement généreux et pacifique, engagé dans la charité, comme la manière fervente, quoique toujours exclusive, par laquelle les classes supérieures ont commencé à interagir avec les couches inférieures de la société brésilienne, parfois sous les protestations d'écrivains éminents, comme ce fut le cas typique de Machado de Assis[38] (MACHADO, 1996). Cette pratique a pris de l'importance notamment pendant l'industrialisation du Brésil, lorsque les grandes villes brésiliennes ont émergé de l'exode rural, et avec elles, des poches de pauvreté en périphérie, les favelas, qui ont mis en évidence les inégalités et l'injustice sociale du pays. Dans un pays sans État-providence, structuré seulement à partir de cette période par Vargas, ce sont principalement les spirites qui se sont rendus en périphérie pour aider les pauvres. Parmi les modalités d'assistance, la médiumnité a abandonné le format intellectualisé de Kardec pour devenir un type non décrit par lui, que nous appelons médiumnité des « effets thérapeutiques », où la séparation entre le médium et les effets de la médiumnité a disparu, laissant place à des rites de contact, où la personne assistée s'adresse directement au médium, sans médiation intellectuelle ni autre forme de médiation, pour recevoir aide et conseils.

La centralité de la médiumnité dans le spiritisme brésilien de cette époque était spécifiquement caractérisée par la figure emblématique de Francisco Cândido Xavier. Bien que son œuvre se soit

38 Le journaliste et écrivain machadoien Ubiratan Machado, dans son ouvrage « Intellectuels et spiritisme », affirme qu'« aucun écrivain brésilien du XIXe siècle n'a été aussi intransigeant envers le spiritisme que Machado de Assis. Son aversion naît dès sa jeunesse, prend une tournure étonnamment dure à l'âge mûr et ne s'atténue qu'avec l'âge, presque au moment où il franchit les seuils qui donnent accès à l'autre côté du mystère » (MACHADO, 1996, p. 63).

distinguée par une certaine récupération des « effets intellectuels » grâce à l'énorme production d'ouvrages, dont le contenu a considérablement élargi le spectre de l'interprétation spirite, cela ne s'est pas produit dans un contexte où le médium dépendait d'un contrôle intellectuel supérieur autre que celui des esprits communiquant eux-mêmes. De plus, la finalité thérapeutique de la médiumnité de Chico Xavier était toujours explicite dans sa propre description, car l'orientation donnée à sa pratique était, la plupart du temps, la consolation des personnes confrontées à la souffrance résultant de la mort d'êtres chers, dans ce que le professeur Delfino Machado, intellectuel spirite de Goiânia, appelait « l'épistémologie médiumnique », la réception de lettres des défunts à leurs proches vivants. Chico, par ailleurs, maintenait sa médiumnité en pratique publique, dispensant des conseils et psychographiant des recettes homéopathiques (suivant la tradition de Bezerra de Menezes, qui, après sa mort, est apparu comme l'auteur des prescriptions qu'il recevait), et participait avec enthousiasme aux activités d'aide aux pauvres développées par les institutions qu'il fréquentait (STOLL, 2003).

Dans la grande majorité des régions pauvres du Brésil, le concept de médiumnité était exclusivement pratique. Un médium était toute personne « ayant la faculté », ce qui se manifestait souvent par des troubles psychologiques et mentaux qui amenaient les gens à se rendre en masse dans les centres et les *terreiros*. Les troubles et les déséquilibres étaient traités par les esprits lors de séances publiques, devant le public. Le traitement impliquait souvent de « développer la médiumnité », c'est-à-dire de travailler de manière médiumnique, en partant du principe qu'il s'agissait d'un don divin et que, s'il était laissé inutile, il ouvrirait la voie à toutes sortes d'esprits maléfiques ou déséquilibrés, aboutissant à des obsessions. Le moyen de retrouver l'équilibre consistait alors à placer la médiumnité sur la voie de la charité, c'est-à-dire à la mettre à la disposition des esprits supérieurs afin qu'ils puissent œuvrer au rétablissement d'autrui. Ce concept incluait souvent l'indication que le nouveau médium avait une tâche ou une mission à accomplir, une tâche qu'il avait entreprise auprès des esprits avant même son incarnation, alors qu'ils planifiaient encore leur chemin terrestre, et qui consistait à rembourser les dettes contractées dans des vies antérieures par de bonnes œuvres. Alimentés par ce récit, de nombreux hommes et femmes simples et illettrés se firent connaître comme missionnaires du monde spirituel et bienfaiteurs de populations entières. L'ouvrage de Kardec, *L'Évangile selon le spiritisme* (1991), était leur livre de chevet, utilisé pour des lectures rituelles, souvent réalisées avec difficulté, bien que dans les centres spirites, notamment dans les grandes villes, on trouve toujours des hommes de lettres, des avocats, des médecins, des enseignants ou des ingénieurs qui s'occupaient des lectures et des conférences sans gêner les médiums, dont l'autorité était incontestée. La figure de l'intellectuel spirite, comme nous l'avons déjà démontré dans un autre ouvrage, a toujours été le médiateur entre le spiritisme et la société, et, dans ces cas-là, également entre le médium non instruit, mais intuitif et sensible, et les caractéristiques d'une doctrine qui prétendait être une philosophie et une science, en plus d’une religion que tout le monde savait pratiquer.

Dans ce contexte, en particulier dans les régions socialement et économiquement périphériques du Brésil, comme Goiás, un spiritisme pluriel et mystique était pratiqué, mêlé à différentes traditions religieuses et culturelles. Dans la nouvelle capitale de Goiânia, récemment fondée, en 1947, trois dirigeants spirites, dont au moins l'un était fondateur d'un temple Umbanda (l'ingénieur Colombino Augusto de Bastos, fondateur du Centre Spiritualiste Éclectique Tenda do Caminho, qui, après sa mort, serait transformé en une institution kardéciste, l'Irradiação Espírita

Cristã), créèrent un journal, le *Goiás Espírita*, qui mobilisa des fidèles de la capitale et des villes de l'intérieur pour la fondation de l'União Espírita Goiana, en octobre 1950. L'assemblée se tint au Centre Espírita Bezerra de Menezes, situé sur l'avenue du Contorno, à Goiânia, qui était également un temple Umbanda à l'époque. En 1955, le journal, déjà absorbé par l'institution, publia une édition commémorative avec des photos et des nouvelles des institutions qui faisaient partie du mouvement spirite à Goiás, parmi lesquelles le Cercle ésotérique de la Communion de Pensée « Tattwa Jésus-Christ », fondé en 1940, ainsi que plusieurs temples Umbanda fréquentés par les classes supérieures du début de Goiânia.

L'exemple de Goiás est typique de l'historicité du spiritisme dans les régions les plus diverses du Brésil au cours de la première moitié du XXe siècle. La médiumnité, considérée comme une faculté humaine, inculquée à la naissance et développée directement par le travail (la désignation de l'action médiumnique comme « travail » étant caractéristique de cette mentalité), forma un type de spiritualité où les esprits désincarnés étaient bien plus présents dans l'économie de sens de la population. La relation directe avec les médiums permettait un lien quotidien avec le monde spirituel, dont les chefs étaient appelés « bienfaiteurs » et aidaient ceux qui s'adressaient à eux pour toutes sortes de problèmes. L'un des médiums les plus célèbres de cette époque était sans conteste José Arigó, devenu célèbre au niveau national pour ses interventions chirurgicales pratiquées par le docteur Fritz. Plusieurs autres médiums, moins connus, peuplaient également les petites villes brésiliennes, attirant les foules à leurs visites et interventions de guérison, invariablement liées à un accompagnement moral, selon l'interprétation spirite.

Cette spiritualité de contact, d'assistance, de guidance, de guérison et de charité allait cependant être altérée par le processus d'institutionnalisation du spiritisme brésilien, qui s'est déroulé au tournant du XXe siècle.

7.3 La désobsession comme rite de séparation

Dans cet ouvrage et d'autres, nous avons soutenu que le processus d'institutionnalisation systémique du spiritisme brésilien a débuté au milieu des années 1940 et s'est consolidé dans les années 1980. Ce mouvement lent et progressif a défini précisément l'identité spirite et a établi, dans le cadre de cet ouvrage, une nouvelle signification de la médiumnité et, par conséquent, de la spiritualité spirite.

Comme mentionné précédemment, l'institutionnalisation religieuse consiste en des mouvements de dogmatisation des idées et de ritualisation des pratiques. Le spiritisme brésilien, à cette époque, a vécu ces deux significations à travers une action politique visant à établir des institutions fédératives au niveau de l'État, dans un cadre de soumission à la Fédération spirite brésilienne, fondée sur une préoccupation spécifique, inscrite dans l'histoire sous le nom de « pureté doctrinale ».

Les publications spirites de cette période témoignent amplement des critiques formulées par plusieurs intellectuels clés du mouvement spirite brésilien concernant le manque de connaissances des spirites, en particulier des médiums. L'un des principaux et des plus profonds d'entre eux, le philosophe José Herculano Pires (1979), est allé jusqu'à affirmer qu'Allan Kardec était « le grand inconnu » du spiritisme brésilien, reflétant ainsi ce que lui et plusieurs autres considéraient comme

urgent : instruire les adeptes afin qu'ils ne s'écartent pas de la voie tracée par Kardec et les esprits supérieurs.

À la suite de ces critiques, des protestations à caractère raciste ont souvent été lancées, insistant sur l'élimination des rites et pratiques de l'Umbanda non seulement de la communauté spirite, mais aussi de l'identité spirite elle-même. Face au commentaire préjudiciable formulé par l'imaginaire populaire selon lequel l'Umbanda constituait un « spiritisme inférieur » (MONTES, 2012), les intellectuels spirites ont explicitement déploré que de telles traditions ne constituaient même pas du spiritisme et ont affirmé que la branche blanche kardéciste avait le privilège exclusif de l'identité religieuse (PIRES, 1987).

Au cœur de ce débat, un mécontentement s'est manifesté quant à la pratique de la médiumnité en public. Les penseurs spirites de l'époque estimaient urgent que des formes de contrôle soient adoptées par les institutions afin de freiner le libéralisme avec lequel le phénomène médiumnique atteignait la population. Ils déploraient le manque de rigueur doctrinale et de méthode et, par conséquent, dénonçaient les esprits obsessionnels déguisés en bons esprits, favorisant ainsi la tromperie et, par conséquent, le discrédit de la doctrine de Kardec.

L'institutionnalisation du spiritisme au Brésil a débuté avec la création du Conseil national fédératif, connu sous le nom de « Pacte d'Or ». À cette époque, les fédérations étatiques ont commencé à s'organiser sous la direction de la Fédération spirite brésilienne (FEB) et ont concentré leurs efforts sur la purification du mouvement spirite des activités considérées comme « étrangères » à l'interprétation doctrinale de la FEB.

Un exemple de cela s'est produit à Goiás, où l'Union spirite de Goiás a été transformée en l'actuelle Fédération spirite de l'État de Goiás. Ses dirigeants ont commencé à superviser, parfois explicitement, le fonctionnement des centres spirites. On peut citer brièvement deux cas illustrant ce processus : le Centre spirite Luz e Vida, dont le dirigeant, Romeu Granato, avait participé à l'invasion de son institution par des dirigeants fédéraux pour enlever les peintures qui ornaient les lieux (le spiritisme kardéciste vise à empêcher le culte des images). Un autre exemple est le groupe de Colombino de Bastos, la Tenda do Caminho. Après la mort de son fondateur, il fut repris par Maria Antonieta Alessandri de Castro et devint « Kardecisé », se transformant en Irradiação Espírita Cristã (Rayonnement Spirite Chrétien). Cela provoqua des divisions parmi les adeptes, poussant nombre d'entre eux à partir et à fonder une autre institution, le centre « Irmãos do Caminho », officiellement indépendant du mouvement spirite organisé par Feego. Ce contrôle idéologique produisit les effets d'une « purification » doctrinale.

Dans le domaine de la médiumnité, l'événement symbolique le plus emblématique eut lieu avec la publication, au début des années 1960, du livre *Désobsession*, par l'esprit André Luiz, par l'intermédiaire de Chico Xavier et Waldo Vieira, publié par la Fédération Spirite Brésilienne. Cet ouvrage, véritable manuel pour les réunions médiumniques spirites, guide la sélection des médiums, entraînant la privatisation et la ritualisation de la médiumnité. Il établit une liturgie unique pour les manifestations médiumniques, dans des salles fermées auxquelles seuls les médiums ont accès et où ils agissent sous la coordination de responsables non médiums. Cette pratique a été adoptée par la quasi-totalité des institutions spirites du Brésil. Une vingtaine d'années plus tard, au début des années 1980, la FEB a consolidé le processus de ritualisation des pratiques spirites avec la publication du manuel « Guide pour le Centre Spirite », qui a instauré d'autres rituels, comme la

réunion publique, dûment dénuée de médiumnité. Même le rite de la passe, la simple imposition des mains, a commencé à être pratiqué dans une salle séparée, plutôt que dans des auditoriums. Bien que certaines institutions aient conservé la passe publique, celle-ci avait depuis longtemps cessé d'être la directive fédérale.

La médiumnité à visée thérapeutique acquit ainsi une place centrale dans la conception spirite du phénomène et s'inscrivit finalement dans un cadre de contrôle total de ses effets intellectuels potentiels, instaurant une discipline définitive des risques prophétiques dans ce phénomène religieux. La pratique de la médiumnité comme rite de contact céda la place à son exercice comme rite de séparation ou de distinction, donnant naissance à ce que certains auteurs spirites ont plus récemment appelé le « spiritisme sans esprits », permettant à un adepte de fréquenter un centre spirite au Brésil toute sa vie sans jamais dialoguer avec une seule entité désincarnée par l'intermédiaire d'un médium.

Dans certains centres spirites, dont celui de Francisco Cândido Xavier à Uberaba, la médiumnité psychographique, notamment celle visant à recevoir des lettres de proches décédés – l'épistémologie médiumnique personnelle publique –, créée par Chico Xavier et adoptée de manière quasi identique par toutes les institutions où des médiums dotés de telles capacités existaient, continuait d'être pratiquée lors de réunions publiques et d'occasions spéciales, telles que des conférences et autres événements.

De fait, lors d'événements publics, tels que des réunions et des conférences spirites, l'orateur Divaldo Pereira Franco a inauguré un type spécifique de manifestation médiumnique, que nous appelons « médiumnité de célébration » : la manifestation psychophonique ou psychographique d'un esprit notable – dans le cas de Divaldo, généralement l'esprit de Bezerra de Menezes, qui, à la fin de ses conférences, se présente sous la forme d'un homme âgé à la voix rauque – et prononce un sermon entièrement conforme à la littérature existante, visant davantage à émouvoir l'auditoire qu'à l'instruire. Il s'agit, à tous égards, d'un rite de célébration, accompli avant tout pour manifester publiquement l'adhésion à une « spiritualité supérieure » aux initiatives institutionnelles menées lors de l'événement.

Dans ce contexte, cependant, on ne trouverait plus la moindre trace de l'utilisation des psychographes par Allan Kardec : ni l'évocation, condamnée depuis Chico Xavier lui-même (il affirmait que le « téléphone » médiumnique ne faisait que sonner de long en large et que les vivants n'étaient pas autorisés à déranger les morts), ni le questionnement intellectuel (il n'est pas rare dans le spiritisme brésilien contemporain de croire que la doctrine est « déjà prête » chez Kardec et dans la bibliographie que la FEB considérait comme « complémentaire », qui allait de Roustaing à la littérature produite par le médium Xavier, laissant au spirite le soin de la pratiquer sans la remettre en question).

La notion de « foi raisonnée », inventée par Kardec et si populaire parmi les spirites, cessa de désigner une foi « utilisant la raison face à face » à toutes les époques de l'humanité pour devenir une foi déjà raisonnée, établie. Dès lors, le spiritisme brésilien cessa de considérer Kardec comme son simple fondateur ou « codificateur », le transformant en critère de vérité et en critère d'identification de l'identité spirite : contrairement à ce que le professeur français lui-même considérait, il n'y avait plus de possibilité de spiritisme hors de Kardec. La ritualisation de la

médiumnité suivit le rythme de la dogmatisation de la doctrine, consolidant ainsi le processus d'institutionnalisation du spiritisme au Brésil.

7.4 Questionnement sur les révisions historiques

La médiumnité à effets thérapeutiques n'est pas une « déviation doctrinale », mais plutôt une adaptation sociale et culturelle. Le Brésil n'est pas la France, et au XIXe siècle, les différences sociales, économiques et culturelles étaient bien plus importantes. Si, malgré toutes les ressources intellectuelles dont disposaient les Français, le spiritisme s'est éteint en tant que projet de connaissance, que ne serait-il pas arrivé au Brésil si le modèle de pratique médiumnique pratiqué par Kardec avait été appliqué ici, au nom de la pureté doctrinale ? Dans un pays pauvre, profondément inégalitaire et socialement injuste comme le Brésil, qui, à la fin du XIXe siècle, manquait de santé publique et de sécurité sociale, l'émergence d'un format médiumnique axé sur l'assistance spirituelle a sans aucun doute été l'adaptation historique qui a permis la survie du spiritisme en tant que projet et mouvement social.

Cela ne doit cependant pas nous conduire à ignorer les contradictions de ce processus historique, à commencer par son institutionnalisation. Des préoccupations tout à fait légitimes concernant l'éducation médiumnique, en faveur d'un exercice bénéfique et rationnel de la médiumnité, par l'étude et l'enseignement des médiums, se sont progressivement transformées en un rituel de muselage, de privatisation et de déni de la médiumnité elle-même, considérée comme une sphère de contact avec les sociétés spirituelles.

En principe, l'utilisation de la médiumnité à des fins thérapeutiques ne pose aucun problème. Après tout, les meilleures thérapies psychologiques reposent sur une éthique communicative. En contexte religieux, cependant, l'efficacité de cette éthique est mise en doute. Il suffit de comparer l'écoute psychanalytique ou psychologique, par exemple, à une conversation avec des esprits en souffrance psychique lors d'une séance médiumnique spirite classique. Dans les conversations avec les désincarnés lors des séances de désobsession, le point central du dialogue n'est pas toujours la souffrance de la personne, mais plutôt la doctrine déjà donnée et présupposée par l'endoctrinateur, que, dans le livre d'André Luiz *Désobsession*, on appelle symptomatiquement « orienteur ». Ce nom même suffit à différencier cette relation de toute forme d'écoute psychanalytique ou psychologique. Aucun psychanalyste ne se positionne comme un « orienteur » face à son patient. Il apparaît donc évident que la médiumnité à effets thérapeutiques est perfectible, compte tenu de l'évolution de la psychologie contemporaine. Il appartient aux chercheurs et spécialistes spirites de ces sciences d'évaluer ces possibilités et de proposer des alternatives cohérentes avec les avancées scientifiques contemporaines.

Du point de vue des sciences sociales, compte tenu de cette réalité, il est légitime de plaider pour la récupération des effets intelligents de la médiumnité – que nous préférons appeler effets symboliques et linguistiques – afin d'approfondir la connaissance de la médiumnité elle-même et de la vie spirituelle. La recherche médiumnique est essentielle à la connaissance spirite.

Cependant, la première étape consiste à conceptualiser la médiumnité spécifiquement comme une relation sociale, en la soustrayant du statut de simple phénomène psychique particulier ou de simple rite religieux à fonction thérapeutique ou consolatrice. Lorsque nous parlons de médiumnité en termes de théorie sociale, nous avons principalement affaire à un mode d'échange entre des

sociétés contiguës, mais différentes, qui fait partie de la vie quotidienne des gens ordinaires et qui, par conséquent, peut faire l'objet de recherches spirites en sciences sociales. En ces termes, la médiumnité est plus qu'une « faculté psychique » : notre objet d'attention est les relations sociales médiumniques, capables, en un sens, d'articuler des cultures interdimensionnelles et de produire une connaissance mutuelle.

7.5 La médiumnité comme relation sociale

Les relations sociales médiumniques sont celles que les êtres incarnés et désincarnés établissent entre eux. À cela s'ajoutent les relations entre les désincarnés et les désincarnés entre eux, et les nôtres, entre l'incarné et nous. La relation sociale médiumnique est, en ce sens, une situation spécifique qui produit une interaction propice à l'observation de l'inter-contextualité, c'est-à-dire de l'intersection entre le contexte du désincarné et celui de l'incarné. D'un point de vue méthodologique, elle constitue un corpus de recherche spirite typique, comme c'était le cas à Kardec, et, en raison des limitations technologiques encore existantes, elle reste le seul corpus à nous offrir cela.

Il est à noter que, dans une conception d'une société trans-dimensionnelle d'esprits, incarnés et désincarnés, les relations, ici et là, et entre les dimensions, ne reposent pas simplement sur une coopération mutuelle, mais aussi sur des conflits, imprégnés de relations de pouvoir et d'échange, et dont la temporalité est historique.

C'est dans ce contexte qu'émerge cette forme privilégiée d'interaction : le médiumnisme, pour lequel il n'existe encore aucune technologie autre que l'interaction humaine[39]. Il s'agit également d'un phénomène de multicorporéité, mais non pas s'inscrivant dans le temps, comme la réincarnation, mais dans l'espace. Autrement dit, il s'agit d'un phénomène multicorporé dans le même espace, dans plusieurs dimensions de la matière.

Il ne s'agit donc pas simplement d'une multicorporéité, comme la réincarnation, où il existe une connexion entre les corps en cours de naissance et leur séparation à la mort. La médiumnité est plus que cela : elle est intercorporéité, c'est-à-dire un chevauchement (certainement partiel, compte tenu de la nature mentale de l'échange médiumnique) de la multicorporéité – celle du médium incarné et celle du communicateur désincarné. La réincarnation présente également cette singularité

39 Depuis le début du XXe siècle, des expériences et des recherches ont porté sur ce que l'on appelle désormais la « transcommunication instrumentale », c'est-à-dire la tentative de communiquer avec les esprits par le biais d'équipements électroniques. Ces pratiques ont émergé parallèlement aux technologies de communication elles-mêmes, grâce à l'utilisation des ondes radio. Cependant, jusqu'à présent, ces expériences sont restées dans la formulation nomothétique des expériences de médiumnité empirique, c'est-à-dire centrées sur la recherche de la preuve de l'existence des esprits. De plus, les résultats en termes de production linguistique n'ont jamais surpassé la production de mots, de phrases ou d'images sans élaboration permettant d'apporter une perspective sociale plus détaillée, malgré les avancées de plus d'un demi-siècle de communication numérique. Il nous faut donc attendre de nouvelles avancées scientifiques dans les domaines des sciences naturelles et de la technologie, capables de surmonter l'indifférence scientifique que ces disciplines accordent à ces phénomènes. Pour l'instant du moins, l'approche la plus appropriée consiste à investir dans la connaissance sociale des modes de communication spirituelle par médiation humaine, qui ont produit des résultats plus significatifs pour notre domaine scientifique.

de chevauchement, car c'est ce qui se produit lors du processus de gestation, où la multi-corporéité de l'être réincarné fusionne avec celle de la mère. Cependant, dans le phénomène de la réincarnation, ce chevauchement est épisodique, car il permet la transmutation des contextes, tandis que dans la médiumnité, il constitue l'essence même du phénomène.

Autrement dit, c'est précisément dans la médiumnité que la multi-corporéité, en devenant inter-corporéité multiple, acquiert le statut de relation sociale, présentant toutes les caractéristiques de la communication face à face : contiguïté spatiale et simultanéité temporelle. Autrement dit, les interlocuteurs sont présents dans le même espace, bien que dans des dimensions différentes, et simultanément[40].

Certains avancent que des mécanismes télépathiques pourraient fonctionner dans ces communications, c'est-à-dire que l'être désincarné peut se connecter au médium et établir une communication sans avoir besoin d'être au même endroit, transmettant à distance. Quoi qu'il en soit, l'effet est le même.

La médiumnité est une inter-corporéité projetée dans l'espace et, à ce titre, une relation sociale inter-dimensionnelle et inter-contextuelle.

En tant que relation sociale, elle produit des liens sociaux : elle assure la formation de groupes interdimensionnels et garantit de multiples relations de coopération et de conflit, typiques des êtres incarnés et désincarnés. En outre, en tant que relation sociale, la médiumnité est productrice de sens : elle permet l'échange de connaissances et d'informations, ainsi que la transmission culturelle entre les deux dimensions.

7.6 La médiumnité comme action sociale aux effets symboliques

La façon dont Allan Kardec concevait et classait la médiumnité était relativement simple. Il utilisait une catégorie centrale : les types d'effets, et en établissait deux : les effets physiques et les effets intellectuels, à partir desquels se répartissaient tous les sous-types possibles.

Il n'est pas nécessaire d'abandonner cette classification, car elle reste très utile, mais on peut l'élargir en considérant la relation médiumnique comme une relation sociale. Tout d'abord, une petite correction est suggérée, simplement pour la rendre plus claire et plus contemporaine. Au lieu de la médiumnité des effets intellectuels ou intelligents, il est suggéré de la considérer comme une médiumnité des effets symboliques ou linguistiques. Ceci afin de ne pas dépendre de la notion d'intelligence ou d'intellectualité, qui présuppose la rationalité – certes, un potentiel humain important, mais qui n'est pas un concept capable de configurer toutes les possibilités de communication, lesquelles sont, dans la pensée contemporaine, bien mieux décrites par les capacités de production symbolique de significations ou de constitution de langages, rationnels ou non.

Dans cette optique, nous pouvons aborder l'étude de la médiumnité comme une relation sociale dans toute sa dimension. En ce sens, la relation médiumnique peut s'inscrire dans ce que la sociologie appelle la théorie de l'action sociale. Et ici, sans vouloir restreindre les possibilités

40 Évidemment, nous ne considérons pas ici les transes psychiques, c'est-à-dire celles qui se produisent sans la présence d'esprits désincarnés, et qui doivent être étudiées sous d'autres aspects qui leur sont propres.

théoriques d'étude, mais simplement pour illustrer comment cela peut être fait, nous appliquerons à la signification de la médiumnité la pensée de deux grands auteurs : les Allemands Max Weber et Jürgen Habermas. Puisqu'il ne s'agit que d'un exemple typique, sans préjudice d'autres approches, nous exposerons brièvement et précisément la pensée de chacun de ces auteurs, simplement pour montrer comment le dialogue avec la philosophie et les sciences sociales de notre temps peut élargir notre compréhension des thèmes spirites.

Nous nous inspirerons de la théorie de Weber sur l'orientation de l'action sociale, tirée de son ouvrage principal, « Économie et Société » (WEBER, 1999). Cette théorie stipule que l'action sociale peut être orientée de quatre manières, selon une échelle croissante de rationalité : l'action sociale traditionnelle, l'action affective, l'action orientée vers des valeurs et l'action orientée vers un but. L'action traditionnelle est guidée par les us et coutumes, constituant les rites de coexistence en société. L'action affective est guidée par les émotions et sentiments partagés, créant des liens entre les individus. L'action sociale orientée vers des valeurs est guidée par des principes et valeurs éthiques, et peut être d'origine politique, religieuse ou esthétique. Enfin, l'action sociale orientée vers un but, que Weber considère comme la plus rationnelle possible, est celle dans laquelle l'agent détermine ses objectifs et choisit les moyens appropriés pour les atteindre.

Le philosophe Jürgen Habermas, dans sa « Théorie de l'action communicationnelle » (HABERMAS, 2012), a vivement critiqué Max Weber, notamment parce qu'il considérait l'action orientée vers un but comme le summum de la rationalité. Selon Habermas, lorsque l'agent détermine des objectifs et choisit les moyens pour les atteindre, il ne se place pas dans une simple interaction sociale, mais dans une action stratégique, c'est-à-dire en position de pouvoir, car les fins à atteindre peuvent nuire, voire anéantir, la vie d'autrui. En réfléchissant ainsi, Weber a donc conclu que la rationalité maximale serait un processus de domination, qu'Habermas considérait comme éthiquement inacceptable.

Partant de là, Habermas a proposé un type d'action dont la rationalité serait supérieure à l'action orientée vers un but, pour des raisons éthiques. Il s'agit de l'action communicationnelle, qui serait orientée non pas vers des objectifs, mais vers la compréhension, c'est-à-dire vers la compréhension et le fait d'être compris. Une action établie comme dialogue et dont la rationalité serait démontrée de manière pratique, c'est-à-dire que l'un ou l'autre des agents en interaction n'aurait pas raison d'avance ; autrement dit, la rationalité ne serait jamais monologique. La raison chez Habermas est donc intersubjective, c'est-à-dire que la rationalité existerait lorsque les interlocuteurs parviendraient à un consensus sur le sujet discuté, sur un pied d'égalité et sans réserve les uns envers les autres. La rationalité habermassienne est donc une raison communicative, donnée par le consensus intersubjectif.

L'observation de l'action sociale médiumnique révèle plus ou moins tous les types mentionnés par ces deux grands auteurs.

L'**action médiumnique traditionnelle** est clairement visible dans la manière dont le mouvement spirite hégémonique pratique l'activité médiumnique : elle l'établit comme un rite fermé, renforce les habitudes, les coutumes et les dogmes établis par le processus d'institutionnalisation.

L'**action médiumnique affective** se manifeste par la perte des effets intellectuels de la médiumnité spirite, notamment dans son utilisation, d'abord à des fins thérapeutiques[41], et, actuellement, dans la médiumnité festive, pratiquée par les conférenciers lors d'événements spirites traditionnels.

En intégrant la rationalité aux usages sociaux de la médiumnité, nous réalisons que sa pratique a de fortes connotations éthiques, caractérisant l'**action sociale de la médiumnité comme orientée vers les valeurs**. Dans ce sens, nous examinons deux types d'orientation éthique : l'orientation **autoritaire**, axée sur des processus obsessionnels de tout degré, et l'orientation **altérité**, centrée sur une orientation éthique ou morale, dans laquelle les esprits en interaction se respectent mutuellement. Dans ce dernier cas, le spirite perçoit généralement l'accomplissement médiumnique maximal, puisqu'il ne le perçoit que d'un point de vue individualiste et moralisateur.

Les contextes sociaux et culturels de la médiumnité permettent cependant d'avancer vers le dernier type wébérien, celui de l'**action sociale médiumnique orientée vers un but**. On trouve alors des médiums instrumentalisés par des esprits désincarnés, dans des projets gérés par eux, poursuivant des objectifs spécifiques. C'est probablement le cas de la riche médiumnité de Francisco Cândido Xavier, qui a toujours servi les intérêts des esprits religieux spirites, coordonnés par Emmanuel.

Mais il existe aussi une médiumnité guidée par une éthique communicative, où j'entrevois clairement l'**action sociale médiumnique des effets intellectuels**, pratiquée par Kardec. C'est une médiumnité au service du dialogue orienté vers la connaissance, vers la production de vérités par consensus intersubjectif et interexistentiel. Ce type de médiumnité a été une riche source de recherche pour la connaissance spirite. Ce qui émane des médiums et des esprits est discours, langage, et doit donc être abordé par ceux qui s'intéressent à l'étude de la connaissance spirite. Il est important de comprendre ce que cela signifie pour la valeur de vérité des préceptes spirites fondamentaux. Il s'agit de faire passer ces propositions du statut de dogme à celui de prémisses raisonnables, étayées par une foi non exempte de raisonnement, ou d'hypothèses qualifiées et maintenues au nom de l'effort scientifique permanent. En tant que prémisses de foi, elles ancrent une religiosité qui doit rester critique et capable d'auto-réflexion ; et en tant qu'hypothèses, elles indiquent une attitude prudente à ceux qui attendent sereinement les déclarations scientifiques, sans se détourner du débat et du dialogue éventuel avec la communauté scientifique, à quelque niveau que ce soit. Autrement dit, admettre la nature discursive de la connaissance spirite, c'est-à-dire l'existence d'une volonté de vérité, ne signifie pas évidemment que ce discours soit faux. La volonté spirite de vérité doit seulement abandonner la dogmatisation de ses contenus pour reprendre, à un niveau élevé, le dialogue avec la science, initié par Allan Kardec lui-même, également comme moyen de s'accorder aux vérités possibles de chaque époque de l'humanité.

De même, l'action sociale médiumnique vise à produire une **éthique démocratique de la fraternité**, établie comme un mouvement d'échange entre les différences, soutenu par un profond respect mutuel entre l'incarné et le désincarné. C'est la médiumnité éthiquement communicative et dialogique qui produit la connaissance et les liens de fraternité fondés sur l'éthique de l'altérité.

41 La médiumnité des « effets thérapeutiques » et la médiumnité de la « célébration » sont des inventions typiquement brésiliennes ; on ne les retrouve pas chez Kardec.

Considérant que la médiumnité est une relation de communication, nous appelons « la banalisation de la médiumnité » une politique médiumnique qui s'apparente à un phénomène analogue à celui observé avec l'émergence d'Internet : faire de la médiumnité une expérience perçue comme simple et naturelle, quotidienne. Autrement dit, abandonner l'idée qu'il s'agit d'un phénomène extrêmement rare, détenu par des médiums privilégiés et rares, et dont les résultats doivent être autorisés par des institutions hégémoniques. Dans cette politique, la médiumnité doit être perçue comme une expérience de vie, et non comme un rite institutionnalisé et contrôlé.

7.7 La médiumnité a un contexte

L'une des caractéristiques les plus intéressantes des productions intellectuelles médiumniques, confirmée par diverses études, notamment celles portant sur la littérature spirite psychographiée, est l'insertion des récits et des valeurs dans les contextes sociaux et historiques dans lesquels ils sont produits. Il est possible d'intégrer l'ensemble des travaux d'Allan Kardec à la mentalité européenne du XIXe siècle, voire, parfois, française. L'abondante littérature de Chico Xavier peut être analysée sous cet angle, avec des résultats très variables. Les célèbres romans d'Emmanuel s'inscrivent dans la lignée littéraire de l'époque, ce qui permet, par exemple, d'articuler le genre de *Paul et Étienne* avec le best-seller de l'époque, *Le Grand Ami de Dieu*, de l'écrivain anglais Taylor Caldwell. Nous avons déjà évoqué les similitudes entre les récits et descriptions d'André Luiz de la cité spirituelle Notre Demeure et les préoccupations intégristes de l'époque où ces livres ont été psychographiés. Toujours chez André Luiz, une analyse superficielle du livre *Évolution entre deux mondes*, dans lequel l'esprit s'intéresse à la physique, montre clairement que l'auteur spirituel a utilisé des concepts contemporains, sans aucune nouveauté, pas même ceux que la science découvrirait quelques années plus tard. La médiumnité a indéniablement un contexte.

L'esprit sceptique de toutes les époques, depuis le XIXe siècle, a utilisé cette caractéristique comme preuve contre l'existence des esprits. Or, si les textes psychographiés sont cohérents avec les contextes sociaux et culturels des médiums et des groupes où ils sont écrits, le médium lui-même est l'auteur de cette littérature. Dans ces cas, les différences de style, qui chez certains médiums, comme ce fut le cas exceptionnel de Chico Xavier, étaient profondément évidentes, sont attribuées au pastiche. Le médium d'Uberaba aurait eu une capacité extraordinaire à imiter le style des poètes et des écrivains, au point de tromper un critique littéraire comme Menochi Del Picchia, ami personnel d'Humberto de Campos, et la famille du chroniqueur décédé. Il nous appartient de respecter les positions sceptiques et, en les prenant au sérieux, d'examiner leur possible justification.

Accepter une position sceptique, dans ce cas, reviendrait non seulement à écarter la pensée spirite, mais aussi, et c'est inquiétant, à supposer que les éléments contextuels et les preuves de fraude ou de mensonge sont des catégories équivalentes. Il s'agit d'un raisonnement excessivement simpliste, qui simplifie un phénomène extrêmement complexe, qui inclut des attentes religieuses et philosophiques ancrées dans des preuves empiriques et les témoignages de milliers de personnes, pour qui le fait médiumnique est bien plus que ce que peut révéler une analyse de contenu de textes psychographiés. Tout analyste du discours qui étudie sérieusement la littérature médiumnique validée sait que toute communication médiumnique produite entièrement ou en grande partie en dehors du contexte des préoccupations et des connaissances du groupe où la manifestation s’est produite serait rejetée ou non comprise.

Les contextes ne sont pas de simples scénarios de description symbolique : ce sont des environnements qui conditionnent les processus de communication. Les communications médiumniques sont structurées par des contextes sociaux et historiques, et toutes les communications le sont. Ce qui rend la communication possible, c'est précisément le partage des codes linguistiques et culturels des personnes qui interagissent. C'est pourquoi, non seulement les preuves contextuelles ne suffisent pas à prouver la fausseté ou la fraude en médiumnité, mais il serait également étrange que les produits médiumniques soient complètement détachés de leur contexte. En effet, les esprits sont des êtres humains, des personnes, et le monde spirituel est une société en contact étroit avec notre monde et dont les expériences sont, dans une large mesure, similaires, voire complémentaires, aux nôtres. Tout ce qui est excessivement étrange est incommunicable, que ce soit par manque de fondements dans la production ou par des limitations importantes dans la réception.

Ainsi, nous pouvons résumer ces idées en deux critères, qui confirment la normalisation des figures contextuelles dans la production médiumnique : premièrement, la connaissance des esprits incarnés et désincarnés se déroule dans des contextes cognitifs très similaires, c'est-à-dire que les morts n'en savent pas plus que les vivants sur les questions philosophiques et scientifiques ; et deuxièmement, les processus de filtrage et de lecture médiumniques des produits médiumniques fonctionnent dans les limites de la culture ou de l'esprit du temps. C'est pourquoi il est légitime de supposer que les sociétés désincarnées développent leurs connaissances grâce à un système de partage avec les sociétés incarnées.

Évidemment, cette position rend difficile la démonstration de la négation de la médiumnité pour l'épistémologie des sciences nomothétiques, mais, à notre avis, il n'y a rien d'autre à faire qu'adapter les méthodes afin qu'elles soient cohérentes avec la complexité du phénomène étudié. Dans le cadre de ce travail, en collaboration avec les sciences humaines et sociales, c'est ce que nous pouvons faire.

7.8 Hypothèses pour la recherche sociale sur la médiumnité

L'adoption du concept de médiumnité comme relation sociale interdimensionnelle pose certains présupposés à quiconque souhaite mener une recherche sociale sur ce phénomène, dont certains ont déjà été abordés dans les commentaires que nous avons formulés jusqu'à présent.

Le premier est de reléguer au second plan la préoccupation naturaliste des recherches spirites menées jusqu'à présent. Autrement dit, l'intérêt de la recherche ne sera pas de « prouver » l'existence des esprits ou l'authenticité du phénomène. Cette préoccupation n'est pas dénuée de pertinence, et de telles recherches ne doivent pas être écartées, mais plutôt que cet objectif n'est pas dans l'intérêt des sciences sociales et, par conséquent, les méthodologies de ces disciplines scientifiques ne sont pas adéquates pour y répondre. Comme indiqué au début de cet ouvrage, en sciences humaines et sociales, les phénomènes qui unissent les individus autour de croyances ou de pratiques productrices de sens social sont authentiques en eux-mêmes ; c'est le fait de rassembler les individus et de les relier à une croyance en laquelle ils croient qui rend le phénomène valide comme objet de recherche sociale. Les rites religieux en général, y compris la médiumnité, possèdent cette caractéristique. C'est pourquoi, par exemple, aucun chercheur cherchant à comprendre le chamanisme d'une tribu indigène ne se souciera de démontrer ou de nier l'existence des esprits de la

forêt avec lesquels cette communauté interagit. Le fait que les spirites, initialement soucieux de conférer une valeur scientifique à leurs croyances, aient tenté de démontrer le phénomène médiumnique par une méthode scientifique ancrée dans la pensée positiviste des sciences naturelles, maintient cet intérêt dans le champ de ces sciences, libérant la recherche en sciences sociales pour d'autres types d'études, notamment l'étude spécifique du contexte de ce type d'intérêt, en le situant dans la culture moderne de l'Europe du XIXe siècle.

La question qui émerge de cette hypothèse est de savoir quoi faire face à d'éventuelles fraudes et mystifications. Tout au long de l'histoire de la recherche médiumnique, ces sujets ont toujours été traités comme des problèmes techniques, c'est-à-dire comme des événements démontrables par la falsifiabilité des critères des sciences naturelles. Nous ne nous opposons pas à cette approche, mais lorsqu'on examine la portée des études menées en recherche sociale, il est essentiel de considérer que cette condition méthodologique est limitée. Pour la recherche médiumnique en tant que relation sociale, la fraude et la mystification ne peuvent être des questions techniques, mais plutôt des problèmes éthiques. C'est pourquoi la recherche sociale ne cherche pas à démontrer expérimentalement l'efficacité du phénomène, mais plutôt à établir une relation hautement éthique avec les médiums et les esprits, afin que les expériences médiumniques puissent être étudiées dans le cadre de la légitimité sociale que ces études requièrent. Nous verrons plus loin que cette position a d'importantes implications méthodologiques.

Le deuxième postulat est que la recherche en sciences sociales sur la médiumnité, comme toute autre qui interroge certains aspects du spiritisme, n'est soumise à aucune fidélité doctrinale, mais uniquement à la méthode scientifique, dûment fondée sur la meilleure épistémologie possible, fondée sur les sciences humaines et sociales. En ce sens, la recherche sociale basée sur la pensée spirite peut être menée dans les universités et les centres de recherche, en particulier ceux qui développent des axes de recherche axés sur l'étude des cultures religieuses et des spiritualités. Cependant, il n'est pas exclu que les spirites fondent également leurs propres institutions de recherche, dont les activités seront scientifiquement valables dans la mesure où elles restent intégrées aux systèmes universitaires généraux et y préservent la liberté académique et scientifique. Autrement dit, elles ne cherchent pas à soumettre la démarche scientifique à des allégeances doctrinales ou à telle ou telle vision spirite présupposée. Les sciences sociales spirites doivent être exemptes de tout dogmatisme et profondément critiques, y compris et surtout à l'égard du spiritisme lui-même et du mouvement spirite, sans quoi elles ne peuvent être considérées comme une science.

Cette position n'implique évidemment pas que le mouvement spirite ne poursuive pas sa structure religieuse et militante, articulée autour de l'espérance et de la foi. Comme nous l'avons déjà dit, tout spirite n'a pas besoin d'être scientifique et, par conséquent, toutes les pratiques spirites ne sont pas nécessairement scientifiques. D'abord, parce que la pratique religieuse est une activité sociale légitime, dans la mesure où elle s'épanouit dans la recherche de la fraternité, de la justice et de l'amour. Deuxièmement, parce que toutes les convictions spirites n'ont pas, et n'auront peut-être jamais, de fondements scientifiques solides, au point de pouvoir se passer d'arguments de foi légitimes. C'est pourquoi ces hypothèses se limitent à la pratique de la recherche sociale sur le spiritisme, car celle-ci doit se maintenir dans les limites rationnelles d'une scientificité possible et, dans cette perspective, engager un dialogue intense avec les manifestations de foi spirites, quelles qu'elles soient, même parmi les spirites qui ne se considèrent pas comme religieux, comme les laïcs.

Après avoir posé ces hypothèses, nous concluons ce chapitre par quelques orientations méthodologiques. Il convient de souligner que ces recommandations ne prétendent pas à l'exhaustivité, mais qu'elles découlent toutes de l'idée que la médiumnité est une relation sociale et non un simple « phénomène psychique ». Soulignons brièvement chacune de ces conséquences.

La première est qu'une relation sociale, surtout si elle présente les caractéristiques d'une relation médiumnique, constitue une interaction complexe qui ne peut être réduite à un seul de ses éléments. Dans une relation médiumnique, au moins deux sujets sont des participants obligatoires : le médium incarné et l'esprit désincarné. Cependant, dans un contexte spirite, d'autres sujets sont également présents : les autres esprits incarnés et désincarnés, qui interagissent avec ce processus. De plus, de cette interaction, si elle est incluse dans la catégorie des « effets intelligents » de Kardec, émerge un produit symbolique : le message médiumnique, dans un registre linguistique. Et, enfin, tout cela s'inscrit dans un contexte culturel, politique, social et historique important pour la compréhension de la médiumnité et de sa pragmatique.

De ce point de vue, quelques orientations méthodologiques indispensables émergent. La première consiste sans aucun doute à surmonter la limitation que Kardec imposait au rôle du médium. Comme nous l'avons vu, pour le professeur lyonnais, le médium n'était qu'un simple instrument. Dans la recherche sociale sur la médiumnité formulée ici, le médium est un sujet actif au sein du processus et doit être considéré comme tel, même si sa transe survient inconsciemment. L'idée du médium comme « instrument » constitue en réalité une déshumanisation d'une activité essentiellement spirituelle. En ce sens, nous n'hésitons pas à considérer qu'aborder un phénomène expressément relationnel à partir des paramètres des sciences naturelles constituait une erreur théorique et méthodologique de la part d'Allan Kardec lui-même, bien que compréhensible dans son contexte.

Puisque notre approche considère le médium non pas comme un instrument à exclure du processus, mais comme un participant, nous chercherons, dans la mesure du possible, à identifier le degré de participation de chacun des agents en interaction au phénomène et, à partir de là, à promouvoir des jugements sociaux, culturels et historiques complets sur les contextes, les activités et les contenus produits. La perception complexe de la richesse médiumnique implique d'inclure le médium comme un participant actif à ce processus, et non comme un instrument ou un obstacle. Autrement dit, l'animisme constitue une composante omniprésente avec laquelle la méthode de recherche médiumnique doit coexister et fonctionner, et non comme un problème à inhiber. De ce point de vue, le médium est un être humain dans un environnement interdimensionnel d'interaction sociale, et c'est dans cette optique que la médiumnité doit être appréhendée et étudiée.

Après avoir corrigé ce malentendu, il est nécessaire de passer à une autre avancée : la médiumnité est communication, et non transmission d'informations. C'est une interaction symbolique, et non l'émission et la réception de codes. Autrement dit, la médiumnité est bien plus que l'encodage et le décodage de messages. En réalité, ces catégories du modèle informationnel, bien qu'elles aient constitué le fondement de la compréhension de la médiumnité par Kardec, sont actuellement bien fragiles pour rendre compte de la richesse et de la complexité du phénomène. Autrement dit, le médium n'est pas un « médium », bien qu'il semble l'être, et la mentalité spirite traditionnelle maintient cette idée. Cela étant dit, force est de constater qu'il n'y a aucune comparaison entre les relations entre les êtres humains et les processus d'encodage et de décodage

des machines, même lorsqu'il s'agit des processus complexes de production et de traitement de contenu gérés par l'intelligence artificielle, bien que les catégories d'encodage/décodage soient largement utilisées dans le domaine du sens commun ou dans des environnements non spécialisés dans la communication et le langage. L'un des points que nous cherchons à consolider ici est l'idée que la relation médiumnique est avant tout une relation sociale, c'est-à-dire une relation entre êtres humains, bien que dans des circonstances interdimensionnelles.

La recherche sociale médiumnique peut alors se concentrer à la fois sur le phénomène interactionnel, c'est-à-dire sur l'analyse des relations établies par la médiumnité, et sur le produit médiumnique, c'est-à-dire sur l'analyse des textes produits, que ce soit par des recherches en sciences du langage et en inter-discours dynamiques, ou par des recherches sociologiques, anthropologiques ou politiques, afin de comprendre les récits de l'expérience sociale des personnes désincarnées.

Enfin, les interactions et les contenus issus de la pratique médiumnique doivent être étudiés dans leurs contextes respectifs. Les esprits se manifestent lors des rencontres médiumniques en fonction des liens d'identification qu'ils entretiennent avec l'incarné et motivés par les préoccupations sociales, culturelles et politiques de l'époque où ils interagissent. La relation médiumnique, en ce sens, n'est pas si différente des relations sociales courantes entre les individus ; bien au contraire.

L'histoire du mouvement spirite brésilien en est une preuve historique. Devenu conservateur et ritualisé, le mouvement spirite, comme prévu, n'a généré de liens d'affinité qu'avec les personnes désincarnées participant à cet environnement social. Cependant, les pratiques médiumniques dans les centres spirites ont également perdu toute finalité intellectuelle, le concept même de médiumnité ayant été converti en thérapie religieuse, incluant la participation des esprits aux dialogues médiumniques. Une telle culture tend à annihiler toute possibilité de contradiction, la diversité des idées et la quête de connaissance. Il y a donc eu une véritable abêtissement du mouvement spirite, et c'est peut-être la principale raison pour laquelle des idéologies de droite, souvent incompatibles avec les propositions progressistes du spiritisme, ont trouvé un écho dans l'opinion publique spirite traditionnellement constituée.

Ceci étant posé, nous abordons l'un des repositionnements conceptuels fondamentaux de cet ouvrage : la vision sociale de la réincarnation, de l'évolution et des sociétés multidimensionnelles.

8. RÉINCARNATION, ÉVOLUTION ET SOCIÉTÉS MULTIDIMENSIONNELLES

Après les discussions épistémologiques et méthodologiques, nous passons à une lecture critique du mouvement spirite, à une revue de bibliographie des penseurs sociaux spirites et, dans le prochain chapitre, nous parlerons d'une question cruciale, celle de la corporéité et des mondes sociaux spirituels dans le spiritisme. Dans une inflexion que nous appelons matérialisme spiritualiste, nous cherchons à reconnaître que les expériences spirituelles sont également matérielles, quoique dans d'autres dimensions de la matérialité de l'univers, en raison de la multi-corporéité de la vie et du caractère concret des expériences sociales dans toutes leurs dimensions.

Dans cet avant-dernier chapitre, nous explorerons l'idée élargie de société suggérée par la mentalité spirite, englobant le monde spirituel et les formes de relations sociales, dans l'échange des dimensions spatio-temporelles des phénomènes de réincarnation, de médiumnité et d'évolution. Pour ce faire, il est essentiel de revisiter le matérialisme spiritualiste évoqué précédemment.

8.1 Au-delà du sacré et du profane, le temps historique et l'espace social

Le spiritualisme en général et le spiritisme en particulier sont les courants qui matérialisent le plus expressément le monde spirituel, le concevant comme un aspect de la vie quotidienne des êtres incarnés. L'anthropologie, il y a quelque temps, qualifiait les religions de ce type de « religions magiques », car elle qualifiait de « magie » les rites et les sortilèges impliquant l'intervention du monde sacré dans le monde profane.

Par le passé, il était courant d'utiliser l'idée de magie pour la différencier de la notion de religion, selon une procédure théorique qui fondait un préjugé : ne considérer comme religions que les courants dont la théologie séparait le sacré du profane, au point de considérer les manifestations du sacré comme des miracles, comme le font les traditions judéo-chrétiennes.

Aujourd'hui, ce n'est plus le cas, mais les religions spiritualistes ont souvent été décrites comme un retour à la magie. Dans le débat sur les sciences religieuses, j'ai remis en question cette perspective. Des conceptions telles que le spiritisme ne considèrent pas la manifestation spirituelle comme une intervention du sacré. En fait, ces conceptions n'établissent pas de séparation entre le sacré et le profane. Il y a profanation du monde spirituel, conçu comme une dimension de la matière ; et sacralisation de la vie quotidienne, la vie charnelle étant considérée comme une étape constructive du parcours de l'esprit.

En matérialisant le monde spirituel, c'est-à-dire en le concevant comme une dimension de la matière, le spiritisme rend possible et souhaitable son accès par la connaissance scientifique. Et, dans le domaine des sciences sociales, il permet de l'étudier en tant que société. Pour ce faire, il est nécessaire de raviver la notion de multi-corporéité, déjà évoquée, en lui donnant un sens social, c'est-à-dire intersubjectif et relationnel.

Ce point de vue est tout à fait compatible avec l'idée que nous avons abordée au chapitre précédent : le monde spirituel est une société, et non un monde diaphane et gazeux, ou encore moins un espace habité par des êtres sacrés et supérieurs, et des êtres mentalement malades et

inférieurs. En fin de compte, l'esprit désincarné est une personne et, par conséquent, le monde des désincarnés possède une histoire, une culture, des groupes sociaux, des institutions, un gouvernement, une opposition, une économie qui valorise certaines choses et pas d'autres ; il connaît des problèmes et des conflits. Si cela est vrai, alors la réincarnation et la désincarnation sont des processus migratoires, et la médiumnité est une forme de relation sociale entre elles et nous.

Toutes ces nuances nécessitent étude et recherche, et non une doctrine rigide qui ancre l'identité spirite dans des dogmes du XIXe siècle. Ces derniers, aussi respectables soient-ils – et ils le sont, car il s'agit de concepts conçus par des personnes sérieuses et honorables – doivent être repensés à la lumière du développement scientifique, qui les a dépassés à plusieurs égards.

Et c'est précisément ce que nous entendons faire avec les notions de réincarnation et de médiumnité. Toutes deux sont des phénomènes de multi-corporéité, mais dans la version traditionnelle du spiritisme, elles n'ont aucune signification sociale, car elles sont traitées à travers le prisme de l'individualisme spirite.

Qu'est-ce que la réincarnation et qu'est-ce que la médiumnité, d'un point de vue social ?

La réincarnation est une multi-corporéité transdimensionnelle étendue dans le temps. La médiumnité est une multi-corporéité transdimensionnelle étendue dans l'espace.

Tous deux sont donc des conditions spatio-temporelles de relations sociales multi-corporelles. Autrement dit, l'esprit, dans la conception spirite, est un point d'inflexion spatio-temporel dans la dialectique de la réalité sociale humaine. Il est important de noter qu'à ce stade, lorsque nous parlons d'espace-temps, nous ne faisons pas référence à un concept physique, mais à une notion sociale. Nous parlons d'espace social et de temps historique.

La question de la temporalité dans le monde spirituel doit rester ouverte, en attendant de nouvelles connaissances susceptibles de l'éclaircir. Il est impossible de savoir si le temps s'écoule de la même manière dans le monde spirituel, mais des arguments physiques actuels soutiennent l'idée que le temps ne se déroule pas de la même manière dans toutes les situations. Deux jumeaux, par exemple, qui voyagent à des vitesses très différentes par rapport à celle de la lumière, vivent des durées différentes et, lorsqu'ils se rencontrent à nouveau, auront des âges différents. Des expériences physiques le démontrent. Il ne s'agit pas d'une simple hypothèse théorique. Ainsi, après la théorie de la relativité, le temps a cessé d'être une constante pour devenir une variable. Pourrait-il exister une relation possible entre la relativité du temps, telle que la conçoit actuellement la physique, et les conditions temporelles des multiples dimensions de l'expérience inter-existante ? C'est une question de recherche importante.

À ce stade, il est intéressant de souligner un bref dialogue que Kardec a eu avec un esprit évoqué, retranscrit dans la *Revue Spirite* de janvier 1858 :

> « - Quelle sensation avez-vous éprouvée lorsque vous avez quitté votre enveloppe corporelle ? « Du trouble. » - Combien de temps a duré ce trouble ? « Peu pour moi, beaucoup pour toi. » - Pouvez-vous apprécier la durée de ce trouble selon notre manière de compter ? « Dix ans pour toi, dix minutes pour moi. » - Mais il n'y a pas ce temps

que je vous ai perdu, puisqu'il n'y a que quatre mois ? « Si toi, vivant, tu avais été à ma place, tu aurais ressenti ce temps. » » (KARDEC, 1858, p. 46)

Si le récit d'Allan Kardec est vrai, il se peut que le temps dans le monde spirituel soit plus rapide que dans le monde physique. Mais il s'agirait bien du temps physique, car c'est de cela que traite la physique. Il y a cependant, dans ce passage, une interprétation possible liée à la perception psychologique et sociale de la temporalité.

Lorsque nous parlons de temporalité sociale ou historique, nous faisons référence au fait que les liens qui existent entre nous, que nous savons très bien percevoir dans les espaces de contiguïté, lorsque nous nous rencontrons, s'étendent également à la temporalité des traditions, de la culture. Au sens social, le passé est mémoire, est histoire ; et l'avenir est attente, espoir, tandis que le présent est situation, opportunité. Ces choses ne sont pas mesurables, même si nous parlons de la culture d'un siècle ou d'une période de notre vie, par rapport aux autres.

C'est en ce sens que, perçu comme une société, le monde spirituel a son histoire, sa culture, qu'il est essentiel de connaître et d'étudier, afin de comprendre le phénomène de la vie après la mort comme une expérience sociale partagée, constamment réinterprétée par des interprétations culturelles de toutes sortes.

8.2 Réincarnation et palingenèse

Il existe une longue tradition dans la philosophie platonicienne et les cultures orientales qui considère la réincarnation comme un cas spécifique de palingénésie universelle. Selon cette conception, tout dans l'Univers existe selon des cycles de naissance, de mort et de renaissance. Pour la philosophie stoïcienne, dans la Grèce antique, après sa destruction, tout recommence, dans un cycle d'éternel retour. C'est le cycle de l'« *ekpyrosis* », la combustion de toute chose, et de l'« *apocatastase* », la reconstitution totale. Dans la modernité, c'est dans cette idée que s'est établie l'une des premières et des plus influentes façons d'interpréter l'histoire humaine.

Le philosophe italien Giambattista Vico (1668-1744), en concevant la théorie des spirales, a formulé le premier modèle de méthode historique, qui, à divers titres, a influencé des auteurs tels qu'Auguste Comte, Montesquieu et Karl Marx. L'idée qu'il proposait était que l'histoire est cyclique, c'est-à-dire que les phénomènes se répètent, non pas en cercles fermés, mais plutôt en spirale. Autrement dit, pour Vico, l'histoire évolue à travers des périodes successives dont les caractéristiques sont similaires, seuls les détails qui font la différence changeant. Dans cette conception, les sociétés et les civilisations naissent, grandissent, déclinent et meurent, pour finalement renaître sous une forme différente, ce qui constitue la palingénésie de l'histoire.

Auguste Comte, auteur majeur du positivisme, dont la pensée a fortement influencé les sciences nomothétiques et même les disciplines sociales, surtout à leurs débuts, a converti les cycles en étapes. Ainsi, l'ensemble du contexte intellectuel européen du XIXe siècle était séduit par les étapes dans les descriptions et les prédictions historiques. Cette façon d'observer les récits historiques était également présente dans le marxisme, dans une perspective où l'historiographie construite à l'époque pour raconter les contextes européen et nord-américain servait de modèle pour porter des jugements sur tout le monde. Cependant, cet étapisme abandonne la notion palingénétique, car il ne parle plus de « retours », mais d'« évolutions » et de « révolutions ».

La lecture marxiste du spiritisme, cependant, reprendra cette notion et lui donnera des conséquences spirites. Parmi les auteurs qui ont entrepris une lecture sociale et marxiste du spiritisme, l'idée de palingénésie apparaît sous un autre nom chez Manuel Porteiro. Il fait référence à une condition dynamogénétique de l'univers, dans laquelle tout est circulation et tout est mouvement, interconnecté avec d'autres mouvements.

> « L'histoire de la terre et l'histoire de l'humanité sont… Vous êtes également soumis à un processus continu de mouvement et de transformation, à une perpétuelle quête d'être, sans jamais atteindre des formes et des perfections définies » (PORTEIRO, 1990, p. 97).

Mais le concept même de palingénésie sera utilisé littéralement par Humberto Mariotti, puis par Herculano Pires. Pour ces auteurs, la palingénésie est une loi dialectique de l'univers et la réincarnation, un cas spécifique, humain, de cette loi générale.

L'idée de la palingénésie comme loi universelle est très séduisante pour les spirites, mais il est toujours important de ne pas se laisser séduire par une lecture confirmative de la science, typique de la culture spirite. Il ne fait aucun doute que les êtres vivants naissent, grandissent, déclinent et meurent, et il est possible de travailler avec l'idée que la mort individuelle signifie une transformation ou un passage trans-dimensionnel, et qu'ils se réincarnent dans un nouveau cycle de vie. Nous savons également que les institutions, les sociétés et les civilisations naissent, déclinent et disparaissent, laissant la place à d'autres au cours de l'histoire.

Cependant, la science historique ne fonctionne plus avec une conception cyclique ou par étapes de l'histoire[42]. Aujourd'hui, nous savons que ces conceptions sélectionnent en réalité, de manière relativement arbitraire, certaines caractéristiques et les utilisent comme catégories d'analyse pour sélectionner certains faits et les décrire par étapes. C'est du réductionnisme. Les faits historiques sont complexes, et aucune caractéristique ne peut être conçue comme unique ou principale pour établir ces classifications, sans que cela n'exprime une sélection fondée sur la culture ou les intérêts propres de l'historien.

Si nous acceptons une vision non-essentialiste de la morale, c'est-à-dire si nous adoptons la morale comme une normativité sociale et historique, et non comme une prérogative absolue et divine inscrite dans la conscience, et si nous adoptons une conception non déterministe de l'histoire, nous devons comprendre que les « étapes » de la vie spirituelle, quelles qu'elles soient, ne sont pas liées les unes aux autres ou, du moins, que ces connexions ne sont ni nécessaires, ni déterminées, ni obligatoires.

Par exemple, un acte que nous infligeons à une personne qui lui a causé du tort, intentionnellement ou non, peut conduire à une vengeance violente de la part d'autrui, à une juste recherche de réparation, voire au simple pardon et à un dépassement de soi. Chacune de ces réactions à l'événement peut engendrer d'innombrables possibilités de réactions ; il est donc impossible de prédire quoi que ce soit en termes de « loi » ou de règle. Si cela est vrai dans les relations quotidiennes, dans la vie sociale ordinaire, que pouvons-nous en dire d'une incarnation à l'autre, lorsque les contextes sociaux, culturels et historiques eux-mêmes sont considérablement

42 Une synthèse intéressante des différentes manières dont l'histoire a été conçue au fil du temps, y compris l'origine et le dépassement de l'étapisme, est disponible dans Oliveira et Miranda (2014).

modifiés, avec une transformation même de notre subjectivité, puisqu'il s'agit d'un autre soi, d'une autre identité personnelle, d'une autre image de soi, articulée dans une autre expérience, où les rôles sociaux sont complètement différents et où la mémoire de la réincarnation elle-même est supprimée…

Non seulement dans les expériences de multi-corporéité ou de trans-dimensionnalité, toute conscience historique ou sociale peut interférer dans les relations sociales et même dans la qualité de l'expérience sociale. De toute évidence, de tels phénomènes n'impliquent pas que les relations seront meilleures ou pires, mais plutôt qu'elles seront différentes. Se souvenir des bienfaits ou des pertes résultant des relations avec autrui peut éveiller des sentiments de gratitude ou de ressentiment refoulés par l'oubli, ce qui peut se refléter dans le comportement et l'organisation sociale.

Est-il possible de cesser d'agir violemment grâce aux apprentissages acquis au cours de notre vie ? Oui, mais il se peut que des contextes sociaux différents nous poussent à adopter des attitudes et des actions qui nous incitent à retomber dans la violence, en raison de l'évolution des exigences morales de la société dans laquelle nous vivons. Et les conséquences éventuelles ne seront pas inscrites dans les règles dichotomiques du « bien » et du « mal », ni au-delà des relations que nous construisons, dans chaque situation, avec les autres. Autrement dit, les personnes que nous avons aidées peuvent nous être reconnaissantes et agir en notre faveur dans d'autres circonstances, et celles que nous avons blessées peuvent nous mépriser ou se venger. Mais il ne s’agira pas d’une relation de cause à effet, mais plutôt des résultats relativement imprévisibles des relations sociales que nous cultivons et transformons, à chaque instant.

8.3 Vision sociale et historique de la réincarnation

Le premier défi consisterait donc à concevoir la réincarnation, voire la palingénésie, à partir d'une approche plus contemporaine de la méthode historique. Nous tenterons de le faire ici sans aborder, du moins dans cette première approche, le débat complexe autour des différentes méthodes historiques disponibles ou des approches théoriques qui les sous-tendent. En effet, notre préoccupation est ici principalement conceptuelle, c'est-à-dire liée à la conception de la réincarnation, en la libérant de la conception individualiste classique, plutôt qu'à sa conception spécifique, pour laquelle nous aurions besoin de plus d'informations que celles dont nous disposons à ce jour.

La première étape consiste à admettre que la temporalité de la réincarnation est sociale et historique. Autrement dit, qu'elle ne se manifeste pas, du moins pas exclusivement, par des schémas individuels, et qu'elle n'est soumise à aucune loi de cause à effet. Cette application du principe de causalité de la physique aux événements humains et sociaux a été inventée au XIXe siècle, partant du principe que l'épistémologie des sciences naturelles pouvait être appliquée aux sciences humaines et sociales, espoir qui, comme nous l'avons vu, a été contrecarré au XXe siècle.

Cette affirmation ne signifie pas, bien sûr, qu'il n'y a pas de causalité dans les phénomènes sociaux, c'est-à-dire que ces événements sont dépourvus de causes, mais plutôt que le principe de cause à effet, qui permet la prévisibilité, ne s'applique pas à ce type de phénomène. Max Weber, par exemple, a utilisé le concept de causalité dans deux acceptions : la causalité historique et la causalité sociologique. La première, de nature temporelle, consiste à rechercher les circonstances singulières liées à un événement historique donné ; la seconde, à établir des relations de régularité

entre deux phénomènes. Dans le premier sens, on pourrait dire, par exemple, que l'indépendance du Brésil en 1822 a été motivée par l'intérêt des Britanniques pour l'ouverture des marchés à leurs produits, en pleine révolution industrielle. Dans le second sens, on pourrait expliquer que Collor, FHC, Lula, Dilma et Bolsonaro ont accédé à la présidence de la République du Brésil grâce à leurs victoires respectives. Il s'agit, sans aucun doute, de relations causales simples et faciles à comprendre.

Cependant, il est nécessaire de comprendre le sens de ces catégories wébériennes. Premièrement, s'agissant d'une sociologie globale, ces inférences ne servent qu'à comprendre et à fournir des explications raisonnables de phénomènes récurrents ou réguliers. Ainsi, ces explications ne signifient pas qu'elles soient applicables ou obligatoires à d'autres phénomènes, même en étant de même nature. En d'autres termes, les phénomènes étudiés peuvent avoir eu d'autres causalités, non liées entre elles, et par conséquent, les relations établies n'autorisent pas le chercheur à faire des prédictions sûres, mais seulement des prédictions probables. Ainsi, il est probable qu'en 2062, le Brésil disposera d'un système démocratique plus stable qu'aujourd'hui, mais il se pourrait que, pour des raisons historiques et politiques encore à déterminer, cela ne se produise pas dans les décennies à venir…

En termes épistémologiques, l'approximation de la méthode wébérienne à l'idée de causalité ne signifie pas qu'une loi de cause à effet régisse les phénomènes sociaux. Autrement dit, dans le domaine de la vie humaine, les semailles sont libres ou conditionnées, et la récolte dépendra d'un contexte futur encore à déterminer. Il est possible que rien de semblable à ces analogies avec les semailles et la récolte n'existe dans les processus historiques.

Par conséquent, nous supposons, malgré les divergences d'opinions, que l'idée d'une « matrice » engendrée par des esprits supérieurs ou élevés, reliant les événements de la vie, constitue une notion naturaliste et religieuse, pouvant être soutenue comme une foi, afin de satisfaire la fidélité à Kardec, ainsi qu'aux hypothèses d'infaillibilité de Dieu et d'une justice divine visant à compenser les erreurs et l'imprévisibilité relative de la justice humaine. Il s'agit donc d'une conception déterministe, dénuée de tout fondement scientifique, à tel point que, pour l'étayer, Kardec a dû recourir à Dieu, seul argument capable de défendre des événements absolus. Et, pour éviter de lier le spiritisme à un déterminisme absolu, le fondateur du spiritisme a dû développer un concept de libre arbitre limité au point initial de l'action humaine, selon le célèbre dicton qui imprègne le discours spirite : « Semer est gratuit, récolter est obligatoire.»

Cependant, cette vision n'est pas compatible avec une compréhension contextualisée de Kardec, pour laquelle il est impératif d'interpréter que l'auteur pensait ainsi en raison des caractéristiques du contexte dans lequel il vivait, ni avec une conception de la société des désincarnés comme une société humaine, c'est-à-dire avec l'idée que la justice du monde spirituel n'est pas divine, mais aussi humaine, avec toutes les conséquences contingentes que cette idée implique.

Nous n'avons pas besoin de cela pour penser socialement la réincarnation. Mais comment y parvenir ? En échappant, une fois de plus, à une vision individualiste de l'évolution.

Comme mentionné précédemment, la réincarnation est une multi-corporéité prolongée dans le temps, et ce temps est social et historique. Cela signifie que la réincarnation n'est pas seulement une migration à travers les corps, mais aussi et surtout une **migration à travers les contextes sociaux**.

> ***Ce que permet la réincarnation est la construction spatio-temporelle de différentes identités sociales, par divers groupes sociaux et à travers des contextes culturels, sociaux et politiques pluriels.***

La nature dialectique et la production d'altérité de la réincarnation sont flagrants. Elle engendre des différences à tous les niveaux. Et pas seulement des différences personnelles et individuelles, mais surtout des différences relationnelles, sociales et contextuelles. Le tissu humain est extrêmement complexe et multiforme ; il ne peut être décrit par l'individualisme spirite traditionnel sans entraîner l'effondrement de la pensée spirite dans des jugements hypocrites sur la morale d'autrui ou diverses formes de préjugés.

Cela nous permet également de nous éloigner d'une vision fonctionnaliste de la réincarnation. La réincarnation n'est ni du management, ni de l'entrepreneuriat spirituel. Il s'agit là d'une claire référence à une vision religieuse, qui suppose que cette gestion est effectuée par des esprits supérieurs dans le monde spirituel. Grâce à la vigilance éternelle de la justice divine, elle s'inscrit dans une éthique infaillible et irréprochable, où toutes les contingences sont résolues rationnellement et où tout a une explication et une justification, y compris, et surtout, la souffrance et les injustices sociales, comme si les êtres humains, une fois désincarnés, étaient exempts d'erreurs lorsqu'ils administrent les réincarnations d'autrui.

Autrement dit, pour concevoir l'institution de la réincarnation comme un phénomène conforme à l'infaillibilité divine, il est nécessaire de rétablir l'espace sacré comme un lieu de perfection, d'y établir des êtres supérieurs, tels que les anges, qui exécutent la volonté divine, et de revendiquer le déterminisme comme règle ultime, devant laquelle il ne reste plus qu'à se faire confiance et à prendre soin de soi-même afin d'avoir individuellement un avenir meilleur. Bien sûr, cela ne signifie pas que les esprits désincarnés ne peuvent pas être amis avec les esprits incarnés, ou qu'ils n'essaient pas de les protéger, mais plutôt que toutes ces relations sociales spirituelles sont normales, dans lesquelles beaucoup de choses sont expérimentées mais n'aboutissent pas toujours.

8.4 La réincarnation comme contingence

La plupart des récits spirituels reposent sur un principe religieux qui ignore la réincarnation en tant que relation spécifiquement humaine et la présente comme le produit d'une rationalité quasi industrielle. Ils font référence à la planification, aux dettes, aux missions, aux punitions et à des objectifs méticuleusement définis… C'est comme si, dès la désincarnation, et uniquement grâce à elle, nous commencions à agir de manière organisée et juste ; comme si les institutions du monde spirituel étaient infailliblement justes et bienveillantes…

Un point qui attire particulièrement l'attention dans les textes spirites est qu'ils ne font presque jamais référence à un fait essentiel à la naissance de toute personne en ce monde : la sexualité. Sauf en cas de manipulation artificielle, comme la fécondation *in vitro*, le clonage ou autres procédés similaires, la réincarnation est le produit de la sexualité, de la libido et du désir humains. C'est la condition principale d'un processus de réincarnation. Si la réincarnation est planifiée, libre ou

obligatoire, c'est parce que des esprits désincarnés interfèrent constamment avec notre sexualité. C'est comme si avoir des relations sexuelles avec quelqu'un ici était planifié et contrôlé là-bas. Quelles preuves avons-nous à ce sujet ? Rien. Seulement le principe anti-statistique qui fait office de dogme pour les spirites : le hasard n'existe pas.

C'est une vision extrêmement simpliste. Étant une société de personnes désincarnées, le monde spirituel ne peut être beaucoup plus organisé et sage que notre petit monde ici. Pour cette raison, il est raisonnable de supposer que la réincarnation comporte plus de facteurs incontrôlables et impondérables que ce que le système spirite peut admettre… C'est pourquoi, pour l'instant, nous avons plus de questions et de doutes que de réponses. Et c'est ce qui fait du monde spirituel un domaine d'étude et de recherche difficile mais extrêmement intéressant, où la notion de contingence s'impose comme une catégorie bien plus plausible que les explications administratives et déterministes dont nous disposons.

L'idée de la réincarnation comme multi-corporéité trans-dimensionnelle, sociale et historique nous amène à la considérer comme contingence et politique. En tant que contingence, il s'agit d'abandonner définitivement la conception déterministe de la vie, car la réincarnation est un fait entièrement dépendant des réalisations et des volontés de l'incarné, qui sont le support de sa survenue. En ce sens, la contingence est principalement liée au fait que la réincarnation dépend de la sexualité de l'incarné et des possibilités statistiques de la dynamique de la conception et de la génétique. Un impératif affectif et biologique est à la base de la réincarnation, et il serait extrême de penser que ces facteurs seraient gérables au niveau habituellement décrit par le discours spirite classique.

Ici, l'un des plus anciens problèmes philosophiques de la pensée humaine émerge : le dilemme entre liberté et déterminisme. Dans quelle mesure sommes-nous autodéterminés, et dans quelle mesure la culture et la société nous déterminent-elles ? Nous ne prétendons évidemment pas apporter de solution définitive à cette question. Cependant, les sciences humaines et sociales contemporaines, en particulier les approches historiques, partent du principe que nous vivons dans une surdétermination, mais que nous en sommes, en même temps, les co-créateurs. Nous sommes sur les chemins de l'histoire, mais nos vies la modifient constamment.

Quant à la question purement conceptuelle du libre arbitre, on pourrait aussi la formuler selon la tradition spirite : Comment le libre arbitre peut-il exister si le hasard n'existe pas ? Là encore, l'approche contemporaine de la philosophie sociale part de l'idée que la liberté humaine, contingente et conflictuelle, fait de la société un monde de possibilités infinies et imprévisibles. Et elle suppose, d'un point de vue éthique, que nous devons valoriser de plus en plus l'intérêt collectif, l'intérêt général, au-dessus de nos intérêts individuels, afin que la notion individualiste de libre arbitre ne renforce pas l'égoïsme social que le capitalisme nous impose avec tant de force.

À ce stade, il est proposé de ne plus admettre une vision du monde, charnelle ou spirituelle, qui révoque les lois de la statistique, comme l'a fait Kardec lorsqu'il a proclamé, contre toute avancée scientifique, que le hasard n'existe pas. Le hasard non seulement existe, mais il fait aussi partie de la nature chaotique et contingente de l'Univers. La métaphore d'un Dieu contrôlant et juste est déterministe, et nous ne disposons plus d'une philosophie des sciences nous permettant de l'accepter.

Bien sûr, il ne s'agit pas nécessairement d'une vision athée du spiritisme. D'un point de vue religieux, tout à fait légitime, compte tenu de la conception d'un Dieu qui détermine tout, l'idée d'un Dieu démocratique et éternel, créateur du nouveau, semble plus compréhensible – c'est-à-dire un Dieu pour qui la notion de contingence ne pose pas de problème, car Lui-même, en tant que Créateur perpétuel, est la contingence dans son sens le plus absolu.

Comme le disait la théologie du grand philosophe de l'altérité et rabbin juif Emmanuel Lévinas : « Dieu est l'absolument autre. » Il est le complètement inattendu, l'inconcevable, la différence totale, le sens même de la transformation. Et cette idée de Dieu, beaucoup plus riche, n'est nullement incompatible avec le spiritisme.

8.5 La réincarnation comme politique

Dans cette vision contingente du processus de réincarnation, il est également possible de le concevoir comme une politique du monde spirituel. En effet, la nature chaotique et contingente de l'Univers représente un risque pour tout système vivant. Comme l'affirme la cybernétique des systèmes, pour survivre, tout système doit maîtriser son environnement, c'est-à-dire maîtriser, du mieux qu'il peut, les facteurs externes dont il dépend pour survivre (LUHMANN, 2016). Comme aucun système ne peut le faire complètement ou en permanence, l'environnement étant toujours plus complexe que le système lui-même, un jour, il ne peut plus faire face à la complexité qui l'afflige et meurt. Comme l'a dit le philosophe allemand Niklas Luhmann, principal auteur de la théorie des systèmes sociaux, « les systèmes sont hautement improbables » (LUHMANN, 1999).

La question qui se pose, à la lumière du discours spirite traditionnel, est importante : la réincarnation peut-elle être administrée ? Conçue comme une politique publique, on peut répondre par l'affirmative, en principe, de la même manière que l'on peut penser ici à la planification familiale, à l'éducation et à la formation des enfants. Il ne s'agit cependant pas d'imaginer qu'il s'agit d'une intervention divine, qui bouleverse les statistiques. Les politiques ne sont pas de l'administration au sens technique du terme, mais plutôt des tentatives d'administration, compte tenu des contextes, des exigences, des besoins et des urgences. La question de l'avortement, par exemple, fait l'objet d'un débat politique parmi nous, où nous discutons non pas de l'avortement lui-même, mais de sa dépénalisation, afin que la santé publique puisse agir en faveur de la vie de toutes les personnes concernées, en particulier de la femme. C'est ainsi que nous pouvons concevoir une politique de réincarnation, non pas comme un système qui prédétermine tout, mais comme un système qui établit des règles et des principes, des lignes directrices et des interdictions, afin que le processus d'entrée dans le monde corporel soit le plus bénéfique possible.

Prenons un cas concret et imaginaire… Un couple a des relations sexuelles et la fille tombe enceinte. Il est raisonnable de supposer que cela pourrait déclencher un mouvement spirituel, par lequel des mesures de protection, de soutien ou d'empêchement de la réincarnation seraient mises en place, en raison de son caractère inopportun ou de conditions potentiellement néfastes, selon l'esprit renaissant. Par conséquent, nous ne pouvons discréditer les récits médiumniques faisant référence à l'administration des réincarnations dans le monde spirituel, mais sans revenir à une vision administrée de la réincarnation. Il est important de chercher à comprendre cela dans une perspective contingente de ce processus, pour les raisons évoquées ici. Et comment y parvenir ? En concevant le

monde spirituel comme une société humaine de désincarnés, en échange permanent avec nous, avec toute la complexité de ces concepts.

Il ne semble pas étrange qu'une société de désincarnés, qui traite avec nous et dont l'une des formes de transaction est la possibilité de réincarnation, tente de gérer ce processus. Par conséquent, il doit, oui, exister une administration de la réincarnation. Mais pas un appareil administratif solide et divin, mais plutôt des politiques de réincarnation. En d'autres termes, la réincarnation peut être une forme de capital politique, un sentiment de pouvoir dans la société des désincarnés, qui se résout politiquement. On peut, hypothétiquement, envisager la réincarnation des animaux dans ce sens, mais, en réalité, nous en savons très peu.

Nous sommes de ceux qui pensent que le développement civilisationnel de l'humanité évolue vers une situation où nous devrons de plus en plus gérer des variables actuellement considérées comme taboues, notamment les modes de transition dans la vie, tels que la réincarnation et la désincarnation. À mesure que la civilisation humaine acquiert des connaissances sur l'univers et la vie, et qu'elle perfectionne ses règles de coexistence, dans des paramètres de plus en plus éthiques, pacifiques et justes, nous devenons capables d'assumer la responsabilité de ces expériences qui, jusqu'à présent, étaient probablement réservées aux esprits désincarnés ou qui surviennent au gré des aléas des phénomènes biologiques. Il est important de noter que ces conjectures ne visent pas à enseigner des doctrines, car, en réalité, nous en savons très peu sur ces réalités expérientielles ; Nous travaillons ici avec des hypothèses, basées sur ce que nous avons accès grâce aux paroles médiumniques.

À en juger par les rapports du monde spirituel, nous observons que les esprits désincarnés (des êtres humains comme nous, mais dépourvus de corps physique) ont des méthodes pour gérer les situations d'incarnation et de désincarnation. La question est donc : pourquoi le peuvent-ils et pourquoi pas nous ? On pourrait dire : Parce qu'ils ont une connaissance des conditions spirituelles de la vie à laquelle nous n'avons pas accès. D'accord, mais si et quand nous y parviendrons, à quoi cela ressemblera-t-il ? Il semble évident que nous commencerons naturellement à adopter ces procédures.

C'est peut-être ce qui s'est lentement produit dans les sociétés développées, où les débats sur la démocratie, les droits et la rationalité sont plus apaisés. L'avortement assisté, dans le cadre de règles médicales, éthiques et sociales bien définies, pourrait simplement être un report de réincarnations dont les conditions ne sont pas encore adéquates. Le suicide assisté, également dans le cadre de règles éthiques, culturelles et sociales, soutenu par une conscience claire et vérifiée psychologiquement, peut être une issue à la vie dans des moments plus paisibles et plus équilibrés. L'euthanasie peut également être envisagée, car elle permet d'abréger les souffrances extrêmes des êtres incarnés dont la mort est inévitable, au-delà des soins palliatifs, et qui, sur la base de directives rigoureuses, peuvent faire ce choix.

On peut raisonnablement penser, contre les dogmes religieux, que ces alternatives sont meilleures et plus humaines que le grave problème de santé publique que représentent les femmes pauvres du pays qui recourent à l'avortement par désespoir, souvent dans des situations d'abandon ou de violence, confrontées à l'absence totale de conditions matérielles et psychologiques pour survivre et donner une vie digne à leurs enfants non désirés. Et c'est certainement mieux que le

suicide de l'être en détresse et déprimé, qui cherche dans la mort le repos qu'il ne trouve peut-être pas.

Il n'est pas nécessaire de progresser dans la connaissance spirituelle de la réincarnation pour savoir que tout acte sexuel n'entraîne pas une réincarnation. Il est nécessaire que l'embryon soit disponible et qu'un spermatozoïde viable l'atteigne pour que la fécondation ait lieu. Il s'agit d'un processus naturel, qui peut être géré ou non, soit par le couple, soit par la médecine, grâce à ses ressources d'assistance à la procréation, soit par les personnes désincarnées, devenues expertes dans ces situations. Ce qui est contesté, c'est le déterminisme avec lequel le spiritisme traditionnel envisage ces phénomènes. Compte tenu de la complexité des relations affectives entre les personnes, il est impossible d'espérer que cette détermination des réincarnations soit vraie. La possibilité de gérer la reproduction, qui existe sans avoir à penser à la spiritualité, ne constitue en aucun cas une garantie de réussite ni une rencontre équitable des esprits. D'où l'importance de développer des politiques axées sur l'éducation sexuelle et affective à tous les niveaux, le profond respect de la condition féminine, les méthodes contraceptives, la planification et la responsabilité familiale et sociale des citoyens spirituels qui renaissent. Quoi qu'il en soit, défendre l'acte de réincarnation est absurde dans un contexte où l'esprit réincarné est abandonné à son propre sort dans un environnement social extrêmement hostile. La réincarnation présuppose une responsabilité – et pas seulement individuelle, celle de la mère ou du père, mais celle de la société dans son ensemble.

Enfin, la question se pose de savoir si l'incarnation peut avoir un but, voire être un chemin vers la libération et la perfection spirituelle. Sans aucun doute, une vision de la réincarnation comme trajectoire ou chemin en construction est bien meilleure qu'une conception comptable, ancrée dans le déterminisme divin, qui élimine le hasard et la probabilité comme composantes de la réalité. Cependant, l'aspect positif de cette idée serait mieux traduit s'il était perçu comme un projet ou une proposition, plutôt que comme une définition, car seule une vision encore ancrée dans des formulations positivistes ou des attentes religieuses pourrait garantir qu'il s'agit bien du « but » ou de la « fonction utilitaire » de la réincarnation. Une théorie sociale plus cohérente tendrait à aborder cette vision comme politique, comme une intentionnalité, et non comme quelque chose de « naturel » ou « en soi ».

Il s'agit là, de toute évidence, d'un sujet qui exige davantage de recherches, davantage de dialogue avec les esprits, afin d'en comprendre la réalité concrète, au-delà des hypothèses habituelles, tirées des textes de Kardec ou d'André Luiz, comme si la vision de ces auteurs était l'expression définitive de la vérité et de la loi divine…

Et c'est là que surgissent des questions intéressantes : qui gère ces politiques ? Comment cela se produit-il ? Comment les administrateurs sont-ils définis ? Cette administration est-elle unifiée ou contestée par les groupes politiques locaux ? Dans quelle mesure est-elle réellement contrôlée, c'est-à-dire qu'est-ce qui est contrôlé et qu'est-ce qui est contingent ? Ce sont des questions qui relèvent d'une science politique du monde spirituel, dont les réponses ne pourraient être obtenues que par la recherche.

8.6 L'évolution comme transformation sociale

De telles révisions, conférant une dimension sociale aux concepts de réincarnation et de médiumnité, nous conduisent naturellement à repenser un troisième concept : celui d’évolution. Le

sens dominant de l'évolution dans le spiritisme est individuel et linéaire. Il s'agit d'une idée de croissance et d'évolution individuelle, inspirée par le processus de croissance biologique et d'apprentissage cognitif de la vie dans les sociétés modernes et contemporaines. La différence réside dans le fait que, appliquée à la notion d'immortalité, ce sens ignore le vieillissement et les maladies résultant de la dégradation du corps. C'est là qu'intervient la notion d'esprit, en tant que monade individuelle qui se préserve et évolue constamment et sans régression.

Cette vision cumulative de l'évolution s'applique également aux questions éthiques, qualifiées de questions morales dans les ouvrages fondamentaux du spiritisme. Loin de l'idée de la morale comme règle sociale ou culture héritée historiquement, cette notion est subsumée au sentiment, perçue comme un dépôt cumulatif ou, au mieux, comme une juxtaposition à la loi divine. Ainsi, les jugements, les procédures, les sentiments, les vertus et les vices sont tous soumis à une norme absolue, attribuée à la divinité, à laquelle l'esprit s'identifie au fil du temps et de l'expérience. L'intellect et le sentiment, la raison et la morale, ainsi perçus comme un capital spirituel cumulatif, permettent une conception linéaire et imparable de l'évolution. Cette conception, parce qu'elle est linéaire, admet que les êtres humains, incarnés ou désincarnés, et plus particulièrement ces derniers, sont classables comme supérieurs et inférieurs.

Par analogie, puisque la notion spirite classique de la société n'est rien d'autre qu'un simple rassemblement d'individus, les peuples sont également classés comme supérieurs ou jugés inférieurs, transformant la norme européenne en une référence universelle, voire divine, de beauté, d'éthique et d'évolution.

Le transfert de ces valeurs aux relations médiumniques est automatique. Un langage rationnel et réfléchi, ainsi qu'un contenu conforme aux attentes morales établies, deviennent des signes symboliques de reconnaissance des esprits supérieurs et inférieurs. Il n'y a aucune analyse du contexte social ou historique, aucune évaluation culturelle. Pour être reconnus et crus, les esprits doivent imiter leurs styles incarnés. Castro Alves, encore aujourd'hui, dans le monde spirituel, doit se présenter comme le condoreiro romantique aux vers épiques rimés, disposés en rondins, avec des monosyllabes grandiloquents.

Ce modèle d'évolution individuelle et linéaire n'est plus valable scientifiquement, depuis le dépassement du positivisme par l'épistémologie des sciences humaines et sociales. Son application à la réflexion sur l'homme et la société a donné naissance à des théories totalement erronées, telles que la phrénologie de Lombroso (1835-1909), le darwinisme social d'Herbert Spencer (1820-1903) ou l'eugénisme de Francis Galton (1822-1911), thèses pseudo-scientifiques qui, fondées sur des critères de supériorité et d'infériorité, ont abouti à la justification d'expériences sociales tragiques, comme le nazisme en Allemagne ou la décimation des peuples autochtones à travers le monde, que ce soit par extinction ou par acculturation.

Le concept linéaire et individualiste d'évolution n'est plus présent dans la philosophie sociale, la psychologie ou la psychanalyse contemporaines, et donc également dans la sociologie et l'anthropologie. Il s'agit donc d'échapper à l'inévitable anachronisme que les hypothèses positivistes impliquaient dans la pensée spirite et d'adapter le concept d'évolution au sens de « transformation », en supprimant son jugement de valeur. On peut transformer une situation sociale ou un savoir pour le meilleur, et c'est généralement ce qui se produit au fil du temps dans les cultures sociales ancrées dans des principes rationnels, au sein d'une même société. Par exemple, on peut affirmer que les

sciences médicales du XXIe siècle sont supérieures à celles des XXe ou XIXe siècles. Mais attention, ce jugement est strict et particulier. Dans ce même sens strict, on peut également parler d'involution, comme dans le cas des tumeurs qui font évoluer l'organisme jusqu'à sa mort, ou dans le cas des espèces qui, confrontées à des changements environnementaux, disparaissent. Dans ces cas, il s'agissait de transformations « en pire », au sens strict du terme, du point de vue de ces organismes ou espèces, dont on peut raisonnablement s'attendre à ce que l'extinction soit absolument indésirable. Autrement dit, ce n'est qu'au sens strict qu'il est possible de parler d'« amélioration » et d'« aggravation », car ce n'est qu'au sens strict que l'on peut établir les conditions d'un jugement de valeur sur ces transformations.

Au sens général, c'est-à-dire en abandonnant le sens strict et en adoptant le concept d'évolution comme principe général (et non comme « loi », puisque nous ne relevons plus de l'épistémologie positiviste), nous ne parlons que de transformation, de changement, de transitions d'états de fait, car nous commençons à opérer avec des complexités qui n'admettent pas de catégories strictes de jugement, sans erreur. Ainsi, les événements historiques sont des transformations, des changements de contexte, qui peuvent donner lieu à des jugements stricts et partiels d'amélioration ou de détérioration ; il est très fréquent que les deux se produisent simultanément, ou que les transformations historiques soient dialectiques, c'est-à-dire que l'amélioration de certains aspects entraîne une détérioration d'autres, ou que la réalisation d'une chose implique la perte d'autre chose.

Dans ce raisonnement, la conception spirite traditionnelle de l'évolution se révèle réductionniste, car elle traite les faits humains avec une approche simpliste, propre à la catégorie « intellectuelle-morale », appliquée à une conception individualiste de l'esprit. Elle ne parvient donc pas à saisir la richesse et la complexité du concept contemporain d'évolution ou de transformation socioculturelle et historique. Il ne fait aucun doute que l'être humain, conçu comme un être spirituel – c'est-à-dire décrit dans sa condition complexe d'objectivité multidimensionnelle, de subjectivité inter-corporelle et de pluri-socialité médiumnique et réincarnationnelle – ne peut être évalué de manière simpliste, ni dans sa trajectoire à travers la temporalité historique, ni dans ses relations sociales plurielles, constitutives de cultures et d'expériences multiples.

Même si l'on se limite à la conception spirite traditionnelle de l'esprit comme monade individuelle, il est bien plus enrichissant de l'identifier comme un être complexe et multiforme, réalisant des conquêtes dans divers domaines de l'expérience et de la psyché, selon les contextes dans lesquels il vit son intersubjectivité inter-existentielle, et, parallèlement, perdant la capacité de percevoir ou d'acquérir d'autres sens, voire abandonnant des souvenirs ou des capacités antérieurs. On peut parler d'évolution, mais non pas au sens linéaire et cumulatif assumé par Kardec, qui autorise à classer les esprits comme supérieurs et inférieurs, mais plutôt en établissant des critères éthico-spirituels de profond respect des différences et d'apprentissage mutuel entre les personnes, les expériences et les cultures.

8.7 Les limites de la notion de « force des choses »

L'expression « force des choses » était largement utilisée au XIXe siècle. Elle est mentionnée à plusieurs reprises dans les œuvres de Kardec, désignant un processus nécessaire et obligatoire de progrès spirituel. C'est une idée fortement liée au rationalisme positiviste et à une conception de l'histoire par étapes. En ce sens, on la retrouve même chez Karl Marx, désignant la condition

nécessaire à la révolution prolétarienne, comme un événement qui naîtrait nécessairement de l'intensification de la lutte des classes et de la prise de conscience du prolétariat.

Dans les différentes acceptions données à cette expression, un aspect est commun : l'idée d'un phénomène qui se produit indépendamment de la volonté. En ce sens, il est vrai que la notion de déterminisme est secondaire et, dans ce cas, n'est pas une catégorie obligatoire pour comprendre l'expression. Ce qui dépasse l'individu, la volonté, ou même les décisions rationnelles, n'a pas besoin d'être nécessaire ou obligatoire ; Il est parfaitement possible de supposer que l'expression « force des choses » désigne des phénomènes imprévisibles ou contingents. Le problème est que cette perception ne semble ni aisée ni intuitive. Autrement dit, son utilisation ne conduit pas directement à une compréhension non déterministe ou non naturaliste. Il est donc essentiel de la clarifier à chaque fois que nous l'utilisons.

Cela tient à des raisons historiques. Apparue dans le contexte du rationalisme positiviste et présente dans diverses traditions intellectuelles du XIXe siècle, telles que le socialisme français, l'économie politique anglaise et la philosophie classique allemande (MORAES, 1982, p. 43), la notion de force des choses tend vers une interprétation déterministe de l'histoire. Et, en ce sens, il est lié à deux principes : l'idée du progrès comme phénomène nécessaire ou obligatoire et l'épistémologie des sciences naturelles, c'est-à-dire une conception du processus découlant de la nature (l'idée de « force des choses » peut ainsi être remplacée par celle de « processus naturel » ou de « cours de la nature »), qui, chez Kardec, est à maintes reprises assumée comme une orientation ou une action de la Divine Providence.

Peut-on être évolutionniste sans être déterministe ? Oui, sans aucun doute. Ce que nous ne devons plus soutenir, c'est que cela se produit par la force des choses, c'est-à-dire que ce progrès est naturel ou inévitable, et qu'il ne connaît ni rétroactions, ni involutions, ni déclins. D'autant plus que le développement de certains aspects de l'histoire humaine se fait souvent au prix de la persistance ou du retour de la précarité dans d'autres domaines. Le développement économique du capitalisme, par exemple, soutenu par l'invention de technologies destinées à remplacer l'industrie manufacturière humaine, a apporté une richesse et un confort indéniables. Cependant, nous avons aussi perdu, pour la quasi-totalité d'entre nous, la capacité de cultiver nos aliments, de tisser nos vêtements et de fabriquer nos propres outils, devenant ainsi entièrement dépendants des technologies et des institutions que nous avions créées pour nous servir.

La dialectique de la vie s'opère par des choix, pas toujours conscients, pas toujours individuels ; et lorsque nous suivons collectivement une voie, nous en abandonnons d'autres. Il n'existe pas de réussite qui n'implique des pertes ; il n'existe pas de perte qui ne puisse servir d'apprentissage. L'évolution peut donc être un progrès vers le progrès ou une évolution vers la mort. Et, d'un point de vue politique, aucune amélioration n'est donnée par la nature ; toutes sont des réussites, qui coûtent des efforts et des sacrifices, et qui, une fois obtenues, exigent une vigilance permanente. Par conséquent, évoluer vers de meilleures conditions de vie est toujours souhaitable, et dans ce sens, il est possible de théoriser l'évolution, mais surtout, en insérant une perspective sociale dans cette conception, c'est-à-dire en éliminant les attentes naturalistes ou déterministes de ce concept.

Le développement des cultures du savoir progresse indépendamment des processus d'incarnation, car elles constituent des expériences culturelles collectives transmises de génération

en génération. Ainsi, ce ne sont pas les esprits qui, lors de la réincarnation, acquièrent davantage de connaissances et transmettent le savoir d'une incarnation à l'autre. C'est plutôt l'inverse qui se produit : la pensée collective se développe et s'institutionnalise dans l'expérience sociale, et les esprits, lors de la réincarnation, participent à cette évolution et en tirent des enseignements. La connaissance humaine est donc structurée sous forme d'archives accumulées, partagées, critiquées, recréées et expérimentées, de sorte que les esprits traversent l'histoire, la produisant et la transformant, constituant ainsi une culture qui transcende les générations. La transition entre les dimensions est donc une transition interculturelle, portée par la médiumnité et la réincarnation.

Cette pensée nous permet d'échapper au spiritualisme individualiste, qui nie l'expérience sociale et dévalorise les aspects sociaux et politiques de l'existence, pour parvenir à une perception de l'évolution spirituelle comme le produit de politiques culturelles et du savoir qui doivent être démocratisées au maximum pour produire leurs effets transformateurs.

Les progrès cognitifs par l'éducation, le développement économique et social des nations, des sociétés et de la civilisation humaine elle-même, la démocratisation et la pacification des relations sociales, ainsi que la reconnaissance de plus en plus incontestable des droits humains universels, ne sont pas théorisés comme des déterminations de la force naturelle des choses, mais plutôt comme des victoires politiques durement remportées par les peuples contre des tyrans de toutes sortes, et dont le maintien exige une vigilance constante de la part de chacun.

Pour la théorie sociale spirite contemporaine, l'évolution est transformation, changement au sens de la différence, dialectique de l'univers en devenir, à travers l'espace-temps. L'amélioration ou la détérioration sont avant tout des jugements de valeur, toujours soumis aux critères spécifiques de ceux qui attribuent ce sens à tout changement historique – dans le cas de Kardec, il s'agissait certainement de la morale européenne qui prévalait à son époque. Il n'est ni possible ni scientifique d'attribuer des jugements moraux nécessaires aux processus sociaux sans encourir des déterminismes incompatibles avec la diversité des peuples. Le débat éthique est plus profond et n'est plus compatible avec la linéarité.

Le corollaire de tout cela est qu'il est possible d'évaluer les relations entre les esprits à partir des paramètres des sciences sociales, ce qui apporte d'immenses bénéfices pour une compréhension plus large et, surtout, plus éclairée des hypothèses spirites. Ces inférences sont, bien sûr, expérimentales et ouvertes, mais elles doivent être formulées avec soin, raisonnement et rigueur. Il ne s'agit pas de points de foi, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire d'y croire, mais plutôt de les étudier et de vérifier si elles répondent aux critères méthodologiques exigeants des sciences humaines et si, d'un point de vue théorique, elles ne laissent aucune lacune.

Nous arrivons ainsi au point central de cet ouvrage : la vision du spirituel comme société et politique. Comment penser politiquement l'inter-existentialité ? Quelles sont les conséquences de cette réflexion sur l'organisation sociale du mouvement spirite ? Quels sont les apports de la pensée sociale spirite aux autres mouvements de transformation sociale ?

9. SOCIÉTÉ ET SOLIDARITÉ POLITIQUE SPIRITUELLE

Les différents concepts explorés dans les chapitres précédents visaient à jeter les bases d'une pensée sociale et politique contemporaine adaptée à la mentalité spirite. Sans chercher à établir de vérités définitives, nous avons cherché à développer des concepts utiles aux différentes manières d'articuler les notions spirites fondamentales comme éléments d'une théorie sociale de nature spirituelle. Rompant avec l'individualisme ambiant, nous avons repositionné le spiritisme comme une production sociale d'esprits incarnés et désincarnés, et repensé l'esprit comme une entité inter-existante et multi-corporelle, et sa trajectoire comme une histoire sociale, articulée de manière inter-dimensionnelle dans le temps par la réincarnation et dans l'espace par la médiumnité.

Nous consacrerons ces derniers chapitres aux conséquences politiques de cette théorisation, en nous concentrant sur l'idée d'une société politique spirituelle et sur les liens et les mouvements de solidarité qui en découleraient. Il ne s'agit évidemment pas ici d'épuiser le sujet, mais plutôt d'avancer le plus loin possible, compte tenu des limites d'un ouvrage qui se veut simple et concis, et des possibilités que nous offre la connaissance, pour discerner une voie possible et ouverte à la construction d'une pensée et d'une pratique spirite progressiste ou de gauche.

9.1 Structure, action sociale et lutte des classes

Une compréhension spirite de la société ne peut être atteinte aujourd'hui sans un dialogue avec les connaissances scientifiques contemporaines des sciences humaines et sociales. L'individualisme spirite, depuis Kardec, que nous considérons, à ce stade de l'ouvrage, partiellement dépassé, exige un débat conceptuel qui ajuste la vision spirite de l'humanité aux concepts de ces sciences. Sans prétendre traiter de tous les grands concepts, notre intention est de lancer un débat, bien plus que de faire des considérations avec une quelconque prétention d'exhaustivité ou, encore moins, de parti pris définitif.

Les connaissances en sciences sociales se divisent en deux courants bien définis et généralement aux antipodes, c'est-à-dire qu'ils interprètent les situations sociales, politiques et historiques sous des angles différents et, par conséquent, parviennent à des conclusions différentes. Il s'agit de la sociologie des structures sociales et de la sociologie de l'action sociale. Le premier est le courant de pensée qui envisage la société de haut en bas, en partant des institutions, des organisations ou des structures, défendant l'idée que celles-ci déterminent les significations historiques. Le deuxième courant de pensée perçoit la société de bas en haut, cherchant ainsi à expliquer les institutions comme le produit de relations ou d'interactions sociales. La question qui consolide cette diversité théorique est donc de savoir si ce sont les interactions entre les individus qui structurent la société et ses institutions, ou, à l'inverse, si ces structures et institutions déterminent la manière dont les individus pensent, agissent et interagissent. Dans les deux courants de pensée, on trouve de grands auteurs, des classiques de la littérature scientifique. Durkheim, Parsons et, plus récemment, Luhmann, par exemple, constituent les fondements de la sociologie des structures sociales, tandis que Weber, Bourdieu et Goffmann sont des auteurs incontournables pour une sociologie de l'action sociale. On trouve même des auteurs comme Habermas, qui, avec sa double théorie de la société – formée par le système et le monde vécu, comme sphères respectives d'actions stratégiques et instrumentales et d'actions communicationnelles – a cherché à unifier ces deux courants en un seul système théorique. Il existe des auteurs classiques, comme Karl Marx,

dont la pensée ne s'inscrit ni dans l'un ni dans l'autre courant en raison de la complexité avec laquelle, dans sa théorie, action et structure s'entremêlent dans l'explication des phénomènes historiques.

Nous ne pouvons, dans cette brochure, prétendre résoudre ce problème théorique fondamental ; c'est pourquoi nous nous contentons ici de le soulever afin d'attirer l'attention des spirites sur la nécessité de discuter des concepts scientifiques fondamentaux. Oui, car le spiritisme classique, né dans l'individualisme libéral, tend à considérer les relations sociales et les structures de pouvoir comme des « choses matérielles » et, par conséquent, temporaires ou secondaires, comparées à l'immortalité de l'âme (individuelle, bien sûr). Il s'agit d'une vision simpliste et erronée, car même face à l'idée d'un individu survivant à la mort, il ne faut pas oublier que, tant dans le monde des incarnés que dans celui des désincarnés, les sociétés sont en jeu et, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, la réincarnation et la médiumnité sont des modes de relations sociales qui relient des contextes et des histoires différentes. Quelle que soit l'identité de l'esprit, incarné ou désincarné, il sera construit et transformé culturellement et historiquement. En d'autres termes, les sociétés ne sont pas simplement des choses « matérielles » et transitoires, mais, au contraire, elles survivent au passage de chaque esprit en elles et sont donc fondamentales pour le processus de construction spirituelle lui-même, surtout si nous concevons cette construction comme un mouvement collectif, politique et civilisateur, créateur de droits spirituels. De plus, comme nous l'avons vu dans le débat philosophique précédent, dans cette œuvre, la condition de matérialité dépasse le monde de l'incarné et est également présente dans les autres dimensions de la vie.

Il est donc essentiel d'approfondir les relations entre les dimensions dites matérielles et spirituelles de la vie – aucune n'étant exclusive à une seule dimension, mais toutes deux présentes et pertinentes dans toute sphère de l'existence. Prenons par exemple le concept marxiste de conflit de classes, défini comme le conflit d'intérêts que le capitalisme établit entre propriétaires et non-propriétaires des moyens de production de richesses. Il est déraisonnable de considérer cette contradiction économique comme dépourvue de conséquences spirituelles spécifiques et importantes, car c'est cette réalité économique qui fonde les inégalités et les injustices sociales qui perpétuent la pauvreté comme une condition d'existence indigne.

La production massive de souffrance et de mort, de désespoir et d'ignorance a des liens très profonds avec les réalités spirituelles de chacun. C'est pourquoi il est impie de ne pas aborder ces questions en profondeur, notamment en se demandant dans quelle mesure ces injustices et inégalités se reproduisent dans le monde des désincarnés, sachant que, grâce à la contextualisation des productions médiumniques elles-mêmes, les valeurs ne changent pas significativement entre les désincarnés et les incarnés. Quelles luttes de classes, ou, selon Mariotti, quelles classes de lutte, relient ou séparent les mondes charnel et spirituel ? Il est impie de ne pas aborder ces questions, tout comme il est impie de considérer que les personnes sont placées dans ces situations d'injustice afin de « réparer les erreurs du passé », comme si l'injustice flagrante et toutes les souffrances qui en découlent pouvaient être normalisées par l'hypothèse naïve d'une intelligence divine qui, tel un algorithme absolu, a le pouvoir de rendre justes toutes les relations injustes.

Il est donc nécessaire de mener le débat politico-économico-spirituel dans son intégralité et sa profondeur, en s'appuyant sur la pensée spirite de toute la science construite sur ce sujet au cours des dernières décennies. Dans ces derniers chapitres, nous tenterons d'entamer ce débat, avec des

considérations fondamentales et initiales, qui seront approfondies et révisées collectivement ultérieurement. Nous commencerons par le concept de pouvoir.

9.2 Le pouvoir, un concept pertinent

Tout débat en science politique commence par la clarification d'un concept central : le pouvoir. En termes simples, le pouvoir est la capacité de tuer autrui. Mais soyons clairs : le pouvoir ne consiste pas à tuer ; il s'agit d'en avoir les moyens. Autre précision : ce « tuer » ne consiste pas nécessairement à exterminer la vie de quelqu'un, mais plutôt à l'annihiler d'une manière ou d'une autre. Il peut s'agir, bien sûr, d'annihiler la vie, mais la plupart du temps, ce n'est pas le cas. En effet, l'exercice du pouvoir empêche la mort de l'autre, pour la simple raison de ce que l'on pourrait appeler le « paradoxe du pouvoir » : l'exercice ultime du pouvoir est l'extinction du pouvoir lui-même. En d'autres termes, si l'esclave meurt, il cesse d'obéir ; l'esclavage prend fin…

Il faut préciser que la notion de pouvoir présentée n'implique pas nécessairement un jugement de valeur ; autrement dit, la définition comme capacité de tuer ne vise pas à affirmer que le pouvoir ne produit que des effets négatifs. Avec cette mise en garde à l'esprit, nous pouvons aborder sereinement la polysémie du concept de pouvoir. Dans cette diversité de définitions, un point commun se dégage : le nom « *poder* » est directement lié au verbe « *poder* », c'est-à-dire ce que quelqu'un est capable d'accomplir. Cette idée d'accomplissement comme possibilité relie la capacité d'action du sujet aux conditions matérielles et contextuelles dont il dispose pour l'exercer. Ce phénomène est fréquent. Le pouvoir établit toujours une personne puissante, que cette personne soit génocidaire, totalitaire, autoritaire ou démocratique et capable de céder. Si elle détient le pouvoir, céder ne représente qu'une stratégie pour obtenir ce qu'elle désire. Ce phénomène est fréquent dans toute définition du pouvoir. Et c'est précisément en ce sens que nous privilégions ici la définition la plus simple, la plus intelligible et la plus percutante, celle du philosophe de l'altérité Emmanuel Lévinas : le pouvoir est la capacité de tuer l'autre, en maintenant ce « tuer » comme une métaphore ou un gradient de possibilités, allant de l'extermination de la vie à l'imposition de sa volonté ou à la simple influence.

Il est important de souligner que les auteurs de philosophie et de science politique ne sont pas unanimes sur ce point. Certains auteurs, comme Hannah Arendt par exemple, distinguent force et pouvoir. Ou, mieux encore, violence et pouvoir. Philosophe de la démocratie, Arendt opère cette disjonction pour affirmer, contre Marx, que le pouvoir obtenu par la violence ne peut aboutir à un régime démocratique. Ce qui est obtenu par la violence ne peut être maintenu que par la violence qui l'a institué. Habermas s'approprie cette idée, mais en distinguant le pouvoir, formulé dans l'action stratégique, soutenu par des mécanismes de pouvoir définis comme des moyens d'exercice de la violence, et le dialogue, formulé dans l'action communicationnelle, qui remplace la violence par le langage dans la résolution des conflits. Foucault, quant à lui, assimile pratiquement la notion de pouvoir à celle de relations sociales et la positionne comme une relation inscrite dans la structure sociale et non dans l'une ou l'autre particularité des sujets en interaction. Le pouvoir, dans ce cas, est ce qui se produit dans la rencontre de différences, d'antagonismes, au sein d'une condition historique donnée de la société. Il y a, sans aucun doute, un gain et une perte ici : le gain est de défaire le subjectivisme des relations de pouvoir ; la perte est d'élargir le concept de pouvoir à tel point qu'il cesse d'être une définition précise pour devenir un concept généralisé, perdant ainsi sa capacité de définition. Autrement dit, le pouvoir commence à être perçu en tout, tout le temps,

rendant difficile de distinguer ce qui n'est pas du pouvoir dans toute relation sociale. D'où notre préférence pour un concept plus clair et plus précis, même s'il faut ensuite considérer les contextes pour expliquer le pouvoir concrètement exercé.

Un autre aspect important du pouvoir est ce que l'on appelle sa matérialité. Autrement dit, son exercice ne dépend pas uniquement de la volonté du puissant. Il doit reposer sur une matérialité spécifique, à savoir la possession de mécanismes de contrôle, les instruments matériels qui soumettent autrui à la volonté du puissant. La théorie politique distingue deux mécanismes fondamentaux du pouvoir dans les sociétés contemporaines : la force, représentée par les instruments de violence, allant du bâton ou du fusil au commandement d'un appareil répressif comme la police ou l'armée ; et l'argent, représenté par la richesse matérielle qui permet d'acheter la conscience ou de payer la soumission des individus à la volonté des détenteurs du capital.

Dans les sociétés contemporaines, après toutes les transformations induites par la modernité, un fait historique est devenu extrêmement pertinent : les mécanismes de contrôle ont été fortement institutionnalisés, c'est-à-dire que des institutions typiques ont été créées, conçues pour reproduire les instruments spécifiques du pouvoir. La force a été institutionnalisée dans l'État, avec ses organes répressifs, afin de priver les individus de la société du droit de recourir à la violence pour résoudre leurs conflits sociaux. L'État est donc l'institution qui reproduit le pouvoir sous forme de violence, et donc l'institutionnalisation de la force.

L'autre mécanisme de pouvoir, l'argent, a été institutionnalisé dans l'entreprise, institution centrale de l'économie, conçue pour reproduire la richesse et les situations de pouvoir que l'argent peut soutenir. L'idée selon laquelle l'objectif premier d'une entreprise ou d'une organisation économique est de « servir ses clients » est une vision idéaliste. En réalité, toute entreprise existe pour produire de l'argent sous forme de surplus, c'est-à-dire de profit. Dans ces conditions, elle se trouve stratégiquement contrainte de servir ses clients.

Un débat pertinent en sciences sociales et politiques porte sur la question de savoir s'il s'agit des seuls instruments et institutions de pouvoir. Ce que nous savons, sans l'ombre d'un doute, c'est qu'ils sont les principaux, car la force et l'argent sont des « moyens généralisés d'interaction »[43] entre les individus, qui ont fini par devenir des mécanismes de contrôle ou des instruments de pouvoir. Ce que l'on appelle ici moyens d'interaction sont les formes matérielles de relations qui constituent les liens sociaux entre les personnes et les groupes.

Parmi ces formes matérielles de relations, il en est une qui est fondamentale et que la science politique n'a pas prise en compte sérieusement lors de l'élaboration du concept de pouvoir : la langue. La question pertinente se pose alors : la langue est-elle un instrument de pouvoir, au même titre que la force et l'argent ?

Les auteurs sont divisés sur ce point. D'importants philosophes sociaux, comme Jürgen Habermas, soutiennent que non, que la langue ne peut être un instrument de pouvoir, du simple fait

43 Les théories systémiques ou structurelles de la société qualifient ces médias de « moyens de communication généralisés » (PARSONS, 1974 ; LUHMANN, 2016 ; HABERMAS, 2012). Nous préférons utiliser ici le terme « interaction » pour distinguer ce que sont, en portugais, les médias, appelés « moyens de communication », sans avoir à entreprendre l'effort théorique d'expliquer ces concepts et leurs différences entre eux, à travers les différentes théories sociales et de la communication qui abordent le sujet.

que, par son seul usage, elle ne permet pas d'imposer sa volonté. Dans une situation de pouvoir, mû par la force ou l'argent, la langue n'occupe qu'une fonction subsidiaire, instrumentale. Elle n'est pas l'arme qui coordonne l'action ; autrement dit, le pouvoir dépendra toujours d'un mécanisme de pouvoir extralinguistique. En d'autres termes, si quelqu'un commet un vol, l'utilisation du langage n'a pas pour but d'argumenter ou de convaincre la victime : il s'agit simplement de l'aider à comprendre ce qu'elle doit faire, car ce qui garantit le pouvoir du voleur, c'est l'arme, une représentation de la possibilité de sa violence.

Les sociétés fonctionnent comme des dispositifs d'exercice du pouvoir inhérent au langage lui-même (FOUCAULT, 1997). Une autre approche possible propose que, dans les sociétés capitalistes contemporaines, le langage ait été colonisé par des techniques, ou plus précisément par des technologies du langage, et que celles-ci aient été institutionnalisées sous la forme d'organisations spécifiques, qui sont des institutions de pouvoir symbolique (SIGNATES, 2006). Les institutions de pouvoir symbolique sont celles dont le mode d'exercice du pouvoir repose sur la capacité d'imposer, de généraliser ou d'établir des langages et des significations spécifiques, et donc de contrôler leurs publics (THOMPSON, 2002).

Les institutions sont, par nature, des moyens d'établir des mécanismes de pouvoir ; c'est-à-dire qu'elles sont les formes que prennent les ressources nécessaires à la réalisation du pouvoir et qui permettent d'obtenir une stabilité sociale et historique. Un acte de force ou de violence peut répondre à une attente d'exercice du pouvoir, mais cet acte s'éteint dès que l'agent qui l'accomplit cesse de l'exercer. Ce n'est cependant pas le cas d'une institution. L'État, institution qui, dans les sociétés contemporaines, organise et exerce légitimement la force, maintient la violence comme une possibilité permanente et survit au peuple, et même aux puissants qui l'occupent. Il en va de même pour l'entreprise, institution conçue pour la reproduction du capital et l'accumulation de richesses.

Il existe aujourd'hui plusieurs types d'institutions de pouvoir symbolique. On peut en citer quelques-unes, peut-être les plus typiques : les institutions religieuses, qui reproduisent le capital de croyances et assurent la formation d'identités sociales liées à l'expérience du sacré ; les écoles, institutions qui œuvrent à la socialisation des individus afin qu'ils correspondent aux attentes sociales et culturelles de la société elle-même ; les médias, qui reproduisent des rituels et des contenus généralisés intéressant leurs détenteurs, la société et l'État lui-même ; et les mouvements sociaux, qui luttent pour l'interprétation des significations, généralement contre les significations hégémoniques institutionnalisées.

Ce sont là des institutions typiques du pouvoir spécifiquement symbolique. Mais, en réalité, toute institution ou sujet de la société peut accumuler différents types de capital symbolique, symbolique au sein des champs sociaux, des institutions ou de la société elle-même, qui lui confèrent la distinction nécessaire pour rivaliser pour s'imposer par le langage aux autres sujets ou institutions (BOURDIEU, 2000). Cette imposition peut être la capacité de dire ce qui est vrai ou faux, ce qui est, par exemple, le capital symbolique des scientifiques ou des enseignants en classe ; ce peut être la capacité de définir des règles, d'autoriser ce qui peut ou ne peut pas être dit, ou encore l'avantage d'être considéré comme légitime ou suivi par d'autres acteurs ou groupes sociaux.

Et c'est là qu'interviennent les médias, par exemple. Ils ne sont pas des moyens de pouvoir, mais plutôt une forme d'institution du pouvoir symbolique, c'est-à-dire des institutions qui organisent et exercent le pouvoir des techniques langagières. Mais pas seulement : les écoles, les

partis politiques, les églises et les mouvements sociaux sont également des institutions de ce type, chacun institutionnalisant un type de technique langagière et imposant ainsi, dans la mesure du possible, des idées, des contenus et des formes de savoir à la société. Et cette expression « dans la mesure du possible » devrait être utilisée car la capacité de ces institutions est limitée, précisément en raison de la nature de la circulation des biens symboliques. Ces institutions ont besoin de séduire ou de convaincre ; elles s'appuient sur des rites de véracité, c'est-à-dire qu'elles doivent donner l'impression que ce qu'elles disent est vrai. Cela ne peut se faire uniquement par les techniques qu'elles utilisent, car cela dépend de la compréhension et de l'acceptation de ceux qui leur sont liés.

Par conséquent, des institutions comme les médias connaissent une tension qu'elles ne résolvent jamais : la tension entre la servitude qu'elles doivent à ceux qui les financent (l'État et les entreprises) – autrement dit, les institutions de pouvoir symbolique entretiennent généralement des liens de dépendance avec les institutions qui reproduisent les formes de pouvoir les plus efficaces – et leur besoin de maintenir leur audience, c'est-à-dire de s'aligner sur ceux qui les regardent, leur conférant ainsi la légitimité publique qui les rend pertinentes pour la société et les institutions. Ils vivent donc avec le risque éternel de perdre leur financement ou leur audience, même si, dans la pratique, chaque fois que ce conflit survient, ils se rangent du côté de ceux qui paient, même s'ils perdent une partie de leur audience à cause de cela, et ce précisément parce que l'argent est un moyen de pouvoir plus fort que le langage.

Cela dit, il faut toujours se méfier des concepts simplistes, comme celui de « manipulation »… Il existe de nombreuses formes de pouvoir, et certaines sont constamment en conflit les unes avec les autres. Il n'existe pas de « grand accord », comme le supposent les théories du complot, organisant le pouvoir idéologique sur les peuples ou les sociétés de manière unique et unanime. Nul, aussi puissant soit-il, ne peut révoquer les conflits comme moteurs des relations sociales, ni suspendre la nature chaotique de l'univers. Par conséquent, tout pouvoir est limité ; chaque conflit, une fois résolu, en engendre de nouveaux, et les avancées sociales se font précisément dans ces failles du pouvoir, dans les contradictions qui en émergent. Les luttes sociales et politiques constituent précisément l'exploitation de ces fissures pour enfoncer les clous entre les intérêts humains, les intérêts des individus et ceux des classes populaires.

Selon l'un des plus importants sociologues du XXe siècle, le Français Pierre Bourdieu, une économie symbolique est à l'œuvre, à la base de la formation de la société. Pour cette raison, ce que nous appelons « économie », c'est-à-dire le monde des valeurs monétaires et patrimoniales et leur circulation au sein de la société, ne constitue qu'un exemple typique d'une règle générale de la société : la circulation symbolique des valeurs sociales (BOURDIEU, 1999). Autrement dit, même les échanges matériels et la circulation monétaire sont des processus dont le fondement est symbolique, c'est-à-dire ancré dans la valeur que la société leur attribue.

Cette théorisation du pouvoir symbolique a eu un impact important sur la pensée spirite : qu'il soit une sorte de « temple », d'« école » ou même d'« hôpital spirituel », le centre spirite est, sans conteste, une institution de pouvoir symbolique. C'est à partir de là que peut naître un débat spécifiquement politique sur cette organisation. Observons comment la vision du centre spirite par le spiritisme traditionnel hégémonique témoigne de la revendication d'un rapport de pouvoir symbolique, privilégiant la conformation et la préservation de l'identité dans un cadre conservateur. Qu'elles soient lieu de culte, d'apprentissage ou d'assistance, comme le soulignent les interprétations

exposées, ces trois institutions, ancrées dans une sociologie du pouvoir symbolique, sont des lieux de contrôle idéologique. Il suffit de noter que le centre spirite n'est pas conçu par le système spirite conservateur. Notons, dans ce cas, que l'institution spirite n'est en aucun cas perçue comme un centre de recherche, de débat, de questionnement ou de découverte, même sous sa forme d'« école », qui, dans notre culture, se distingue d'un « collège » ou d'une « université ». L'institution spirite est donc identifiée comme un lieu doctrinal, où la relation au spirituel est façonnée par le culte, la relation aux fidèles par l'enseignement doctrinal, semblable aux rites catéchétiques, et la relation au monde par la charité et la thérapie, et non par la critique et la transformation. Nous reviendrons sur ce sujet dans le dernier chapitre.

9.3 Pouvoir et spiritualité

Après cette brève introduction au débat sur le concept de pouvoir, il reste à vérifier comment de telles inférences s'appliquent à l'élaboration d'une théorie sociale adaptée à la pensée spirite.

Selon les récits des esprits dans la littérature spirite, le monde spirituel est une dimension matérielle dans laquelle pensées et émotions ne sont pas intangibles comme ici, mais se manifestent sous une forme matérielle. Ces récits, largement acceptés par les spirites, décrivent un monde où émotions et pensées ont une manifestation physique.

Si ces récits sont vrais, cela nous ouvre l'hypothèse fascinante d'un plan de coexistence qui dépasse la perspective pragmatique de la linguistique.

Dans une interprétation structurale, les études du langage peuvent être divisées en trois types fondamentaux : les études sémantiques, qui étudient les significations du langage ; les études syntaxiques, c'est-à-dire les formes du langage ; et, enfin, les études pragmatiques, qui s'intéressent aux usages du langage.

En d'autres termes, avec la pragmatique, nous découvrons que parler est agir. Les pragmatistes se demandent non seulement ce que signifient les mots, mais aussi ce qu'ils font lorsqu'ils sont prononcés.

Mais il s'agit d'un cadre dans lequel la matérialité du langage réside dans les moyens d'expression, tels que la parole, l'écriture, etc. Le domaine de la pensée et du sentiment sont, dans ce cas, des niveaux subjectifs, c'est-à-dire des domaines auxquels les sujets ont un accès privilégié. Autrement dit, vous seul savez ce que vous pensez ou ressentez. Lorsqu'une personne exprime son accord ou son désaccord avec quelque chose, ou qu'elle apprécie ou déteste quelqu'un, l'interlocuteur doit avoir confiance que cette personne dit ce qu'elle pense ou ressent réellement. Il n'a aucun moyen de mesurer cela, si ce n'est un pari presque aveugle sur la subjectivité de l'autre. C'est pourquoi les notions de véracité et de confiance sont fondamentales pour comprendre la dialogicité humaine, à tous les niveaux.

Cependant, si les récits spirituels obtenus par la médiumnité sont exacts, les pensées et les émotions se manifestent matériellement dans la dimension spirituelle. Il semble y avoir une sorte d'« onde mentale »[44] émise par chacun, qui fonctionne comme (a) un moyen d'expression ; (b) un

44 La référence ici à l'« onde mentale » ne vise pas à établir une théorie solide cherchant à expliquer ce processus d'objectivation de la pensée ou d'intercommunication entre les esprits, que la parapsychologie a qualifié de « télépathie ». En fait, tant que les sciences naturelles

élément liant les relations sociales et les groupes ; (c) un instrument de pouvoir, ici à la fois symbolique et matériel ; (d) un symbole d'identification sociale ; et même (e) une force productive d'objets, une sorte d'idéoplastie. Chacune de ces fonctionnalités mérite une recherche distincte pour constituer une connaissance dérivée, dans une compréhension plus large des relations spirituelles en tant que relations sociales.

Cette objectivation du symbolique doit constituer une sorte d'économie symbolique-matérielle, bien plus complète que celle que nous connaissons dans le monde physique, et dont les conséquences sociales, culturelles et politiques sont encore largement méconnues. Et, il semble que, là, ces possibilités ne soient pas équitablement réparties, mais plutôt conquises, voire manipulées, au sein d'un groupe. Il y a bien plus à ignorer qu'à savoir dans tout cela…

Parmi les fonctions que ce régime économique symbolique-matériel assume dans le monde spirituel, l'une d'elles mérite d'attirer notre attention, en raison de son immense signification politique : sa fonction d'instrument de pouvoir. Dans quelle mesure l'utilisation des forces mentales comme moyen de communication, dans la mesure où elles se matérialisent, n'est-elle pas colonisée comme instruments de force pour l'exercice du pouvoir ? Et, si oui, comment ces forces sont-elles transigées ? Comment sont-elles contrôlées collectivement, dans les relations entre individus et groupes ? Existe-t-il des processus d'institutionnalisation de ces forces, c'est-à-dire des organisations qui articulent des modes d'accumulation, de conditionnement, de préservation et d'utilisation des énergies spirituelles, pour contrôler les personnes, les communautés et les sociétés ?

Les questions se multiplient… Les récits spirituels révèlent également l'existence de cités dans le monde spirituel et, au sein de ces cités, d'organisations spécialisées dans l'administration interne et les échanges avec le monde physique. Comment le pouvoir est-il réparti dans ces institutions ? Les concepts de citoyenneté et de démocratie ont-ils la même valeur que celle que nous trouvons ici ? Ou nos processus historiques sont-ils différents des leurs ? S'ils sont différents,pourquoi les préceptes spirituels sont-ils toujours associés aux croyances et aux contextes dans lesquels nous vivons dans notre monde ?

Dans ce contexte, une chose est sûre : les richesses du monde physique ne s'y transfèrent pas, ce qui les rend relatives, au regard des valeurs qui leur sont attribuées, dans le contexte de l'interexistentialité. Apparemment, Humberto Mariotti a raison lorsqu'il leur attribue la valeur importante, mais relative, de biens ou d'objets de réincarnation. Humberto Mariotti affirme que :

> « La nouvelle société du futur, selon l'Homme kardéciste, s'affranchira du régime social fondé sur la propriété individuelle, car l'état d'évolution spirituelle atteint par l'Être le contraindra à se perfectionner, selon le principe de la loi d'égalité. Et cet état d'évolution fera que les Hommes percevront le Monde et les biens économiques uniquement comme des objets d'incarnation. » (MARIOTTI, 1967, p. 38)

Cependant, cette relativisation ne suffit pas ; elle peut nous conduire à une position erronée, au-delà du débat sur la propriété privée qu'il tente de susciter. Abordée de manière non dialectique, comme tente de le faire Mariotti, elle peut nous conduire à dévaloriser la matérialité du monde

n'auront pas suffisamment d'informations pour démontrer et expliquer ce phénomène, nous traiterons cette dynamique simplement comme une position inscrite dans la mentalité spirite, résultant de l'acceptation des préceptes médiumniques, et qui, à ce titre, est abordée ici en termes de théorie sociale possible.

physique, au nom d'une promesse de bonheur dans le monde spirituel, et ainsi, refonder la séparation entre sacré et profane dans notre vision du monde et, pire encore, favoriser l'indifférence envers les démunis et les injustices sociales sur notre propre plan.

Ou, soumise au débat juridique, si elle devient un jour un constat positif et factuel pour la société dans son ensemble, elle peut également susciter des changements législatifs étendant les régimes de propriété à la continuation spirituelle de la vie, précipitant le système capitaliste dans une forme d'appropriation inhabituelle et trans-réincarnationnelle.

La persistance de l'égoïsme social inhérent au capitalisme dans l'au-delà semble appeler le spirite à prendre des positions, d'ordre éthique et politique. La simple prise de conscience des réalités extra-physiques ne suffit en aucun cas à éliminer les intérêts, à modifier les valeurs ou à établir des conditions plus justes pour les relations sociales. En d'autres termes, ces réalisations restent spécifiquement politiques, constituant des avancées de la civilisation et non des dérivations des conditions naturelles de l'inter-existence.

9.4 Solidarités politiques interdimensionnelles

L'idée d'un monde spirituel intégré au monde physique, tous deux conçus comme des sociétés en interrelation permanente, constitue, une fois pour toutes, la rupture de la séparation sacré/profane des religions organisées. C'est pourquoi une proposition éthico-politique de transformation sociale, prenant en compte les deux dimensions de la vie, ne peut être qu'un projet solidaire.

Il est donc nécessaire d'établir l'idée de solidarités politiques interdimensionnelles, c'est-à-dire une éthique qui valorise dans un monde ce qui est pertinent dans l'autre.

Essayons d'approfondir cette question centrale.

Si l'on relie l'idée de Bourdieu selon laquelle nos sociétés reposent sur une économie d'échanges symboliques, où même les ressources matérielles circulent, soutenues par des valeurs symboliquement attribuées, à l'idée que, dans les sociétés désincarnées, les ressources symboliques prennent une forme matérielle et peuvent devenir, entre autres, des instruments de pouvoir, nous concluons que, sur le plan physique, nous nous appuyons sur les **ressources matérielles comme symboliques** et, dans le monde spirituel, sur les **ressources symboliques comme matérielles**.

Analysons brièvement les caractéristiques de chacune de ces ressources.
Dans le contexte des ressources matérielles comme symboliques, prédominant dans le monde corporel, l'économie des échanges matériels repose sur la notion de valeur. La valeur est une attribution symbolique, c'est-à-dire que les choses ont la valeur que nous leur attribuons.

Dans la réalité sociale de nos sociétés, de quelle nature sont ces valeurs ?

- La valeur de survie, celle d'assurer la vie du corps physique, dépendant de divers éléments naturels, obtenue par le travail ou différentes formes d'effort social ;
- La valeur de qualité de vie, établie par les conditions de base obtenues pour réduire le sacrifice de la vie ;

- La valeur d'accumulation et de consommation de richesses, caractérisée par l'appropriation privée de biens incarnés, souvent au-delà des besoins physiques, et leur utilisation à des fins diverses ; et
- La valeur de soutien ou d'instrument de pouvoir, dans la mesure où elle permet l'acquisition d'instruments et de structures de coercition, de domination, de négociation ou de séduction capables d'annuler relativement les volontés en interaction.

Dans le capitalisme, ces valeurs sont inégalement réparties et, souvent, dans un contexte d'injustice économique, sociale, culturelle et politique. Cette réalité sous-tend, dans des pays comme le Brésil, un contexte de division des classes, d'exploitation du travail, d'assujettissement des populations vulnérables, de discriminations et de préjugés divers, de violence sociale et d'instabilité politique.

Nous sommes convaincus que de telles réalités provoquent d'énormes souffrances spirituelles, à tous les niveaux, avec de graves répercussions sur l'inter-corporéité, c'est-à-dire sur le transit inter-contextuel entre les dimensions de la vie.

D'autre part, du côté spirituel de la vie, nous trouvons une économie des ressources symboliques comme matériaux, c'est-à-dire le cadre d'une économie directement symbolique et matérielle, dans laquelle la pensée et les émotions se matérialisent comme éléments de communication, de distinction et de pouvoir.

Dans ce contexte, nous travaillons avec des hypothèses qui semblent évidentes, mais qui pourraient ne pas l'être lorsque des éléments plus précis seront disponibles pour effectuer les inférences nécessaires. Nous émettons donc l'hypothèse que les valeurs prédominantes seraient :

- Les valeurs de distinction, c'est-à-dire des éléments symboliques et matériels qui fonctionneraient comme des marques distinctives de hiérarchie et de positionnement social ou politique ;
- Les valeurs de lien social, ou l'onde mentale matérialisante qui favoriserait l'agglutination des solidarités internes et celles avec les incarnés de différentes modalités, constituant ce que Bourdieu appelle le « capital social » ;
- Les valeurs d'accumulation de capital culturel, qui distingueraient également les détenteurs de savoirs en tant que détenteurs de moyens matériels de production de sens ; et
- Les valeurs d'accumulation de capital politique, en supposant que les éléments symboliques matériels peuvent constituer des instruments de coercition à un certain niveau.

À ce stade, il est nécessaire de travailler avec deux autres hypothèses complémentaires. Premièrement, il est possible que ces sources d'énergie ne soient pas accessibles de manière égale à tous les individus, c'est-à-dire que leur distribution soit inégale, et qu'elles puissent même être accumulées et stockées matériellement pour être utilisées par des institutions, des groupes ou des individus puissants. Deuxièmement, elles pourraient ne pas être les seuls atouts précieux de l'économie symbolique et matérielle du monde spirituel. Autrement dit, elles pourraient également exister sous un régime similaire au capitalisme symbolique et matériel, où l'espace, les biens et les technologies sont appropriables par des individus et, dans ce cas, constituent également des classes

sociales de l'autre côté. Comme on peut le constater, le débat sur la lutte des classes ne disparaît pas lorsque l'on aborde les aspects spirituels du récit spirite.

Un autre élément qui semble fort probable, compte tenu de la similitude contextuelle entre les idées et les récits des esprits désincarnés et les cultures incarnées de l'époque de chaque manifestation, est que de nombreuses valeurs culturelles, morales, religieuses, éthiques et historiques sont intensément partagées entre les deux dimensions. En d'autres termes, lors de notre désincarnation, nous rencontrerons très probablement dans la vie trans-dimensionnelle les mêmes valeurs morales, qu'elles soient progressistes ou réactionnaires, ainsi que les mêmes préjugés et discriminations que nous connaissons ici, tels que l'inégalité envers les femmes, la discrimination envers les personnes noires, les préjugés envers la population LGBTQIA+, le mépris des ethnies mises en situation de dépendance, etc.

En d'autres termes, il est tout à fait possible que nombre de nos programmes sociaux et politiques puissent être jugés sur la base de valeurs éthiques similaires et, peut-être, en ce sens, avoir un contenu suggérant l'universalité. Ainsi, par exemple, nous pouvons considérer les valeurs éthiques interdimensionnelles comme des principes tenus en haute estime par la modernité, tels que :

- Les idéaux de liberté, comme une manière spirituelle d'expérimenter démocratiquement la contingence sociale ;
- Le principe d'égalité, comme une formulation multidimensionnelle des différentes modalités de la justice socio-spirituelle ; et
- La valeur intersubjective de la solidarité, érigée en priorité socio-spirituelle, quelle que soit la dimension où vivent les esprits, toujours liés les uns aux autres par des réseaux de coopération et de conflit.

Cependant, ce qui semble prioritaire, que ce soit au regard des similitudes éthico-politiques entre les différentes dimensions inter-existentielles ou de leurs différences et spécificités, c'est l'indispensable solidarité socio-politique interdimensionnelle. Autrement dit, l'établissement de liens de solidarité entre elles et nos luttes pour la liberté et la justice sociale, ainsi que notre solidarité avec elles face aux luttes menées de l'autre côté dans la même direction. Autrement dit, un soutien mutuel dans la mise en œuvre de politiques qui accordent la priorité aux pauvres, aux démunis, aux marginalisés et aux personnes vulnérables, tant de l'autre côté que de ce côté.

Cette solidarité sociopolitique interdimensionnelle repose sur un principe fondamental, que nous expliciterons dans les termes suivants :

> ***Il n'existe aucune possibilité de bonheur et de justice sociale dans le monde spirituel sans que ces conditions soient également atteintes dans le monde matériel.***

Cela signifie que la simple désincarnation n'apporte aucun bonheur ; nous ne sommes pas libérés du monde des larmes, ni ne partons pour un paradis d'archanges. Et ce, non seulement parce que, d'un point de vue individualiste, nous n'avons pas entrepris de réforme intérieure, mais pour une raison bien plus noble : parce que **notre bonheur est irrémédiablement lié aux conditions de liberté et de justice sociale dans lesquelles nous vivons, ainsi qu'aux liens de solidarité et**

d'entraide que nous avons tissés ensemble, non seulement dans notre vie physique, mais aussi dans nos relations inter-dimensionnelles.

Plus encore, il est essentiel que nous établissions des conditions institutionnelles permettant de maintenir les acquis et la transformation continue de la société multidimensionnelle vers des niveaux de plus en plus solidaires, justes et équitables. Il ne s'agit clairement pas de processus d'institutionnalisation, fondés sur la dogmatisation et la ritualisation.

C'est pourquoi il ne sera pas licite de rétablir des institutions de contrôle, mais plutôt des institutions spirituelles protectrices des libertés, des droits et des transformations, profondément démocratiques et inclusives, afin qu'elles puissent faciliter un environnement socio-spirituel propice à l'éducation et au développement de ce que l'on peut appeler la **citoyenneté spirituelle.**

9.5 Citoyenneté spirituelle

Que signifie être citoyen ? C'est être un sujet de droits à part entière, quelles que soient ses conditions de vie, selon la Déclaration universelle des droits de la personne humaine.

La citoyenneté spirituelle implique donc d'inscrire cette condition de droits dans l'universalité de l'inter-existence, de la multi-corporéité et de la multi-dimensionnalité de la vie.

C'est la sphère des droits, et non la charité, qui permet d'atteindre la justice sociale. Ou, comme l'expriment déjà les collectifs progressistes et de gauche du mouvement spirite actuel, parodiant la célèbre phrase d'Allan Kardec :

> ***« Hors de la justice sociale, point de salut.»***[45]

Cela découle de l'intuition, qui se développe au sein de ces mouvements, que, si l'acte de charité apporte aide et soulagement dans l'immédiat, seule une société équitable peut éliminer la condition de besoin de la structure sociale et élever chacun au statut de citoyen et de dignité, comme un droit, et non comme une faveur ou une bonté de qui que ce soit. Cette citoyenneté ne se limite bien sûr pas aux droits d'accès matériels, mais aussi et surtout aux droits spirituels, accordant aux individus l'émancipation de leurs propres actes de charité envers autrui. Ces droits garantis, les personnes n'auraient plus besoin d'être l'objet de la charité de qui que ce soit, sauf en cas d'urgence.

Et comment les droits de citoyenneté spirituelle devraient-ils être définis ?

En tant que dernière génération de droits humains, englobant l'inter-existentialité dans sa plénitude, dans une perspective de justice sociale interdimensionnelle. On peut en citer quelques-uns, à titre d'exemple, sans la moindre prétention d'épuiser les possibilités, tels que :

- Le droit à la réincarnation, qui pourrait éventuellement être défini comme le droit à la réincarnation dans des conditions de dignité et de qualité de vie physique, ce qui pourrait à terme impacter le droit des femmes à choisir de ne pas accueillir un être en réincarnation qui

45 La parodie de l'expression « hors de la charité, point de salut », remplaçant la notion de charité par celle de justice sociale, revient finalement à ignorer l'utilité du maintien de l'expression « salut », pourtant très en phase avec la culture chrétienne traditionnelle. Supprimer ce terme dénaturerait la parodie de Kardec. Nous préférons donc le conserver, en demandant au lecteur de la comprendre comme une métaphore.

ne peut être accueilli dans ces conditions de dignité, soit en raison de comorbidités irréversibles dans son corps, soit parce qu'il a été conçu dans un contexte de violence.

- Les droits à la désincarnation, tels que le droit de mourir en bonne santé, si possible sans souffrance et entouré d'amour et de soins, ainsi que, hypothétiquement, le droit d'opter, dans des cas extrêmes, pour une désincarnation assistée, comme option libre pour abréger les souffrances insupportables du corps.
- Les droits à la communication interdimensionnelle ou droits à la médiumnité, traduits par le droit au libre contact spirituel, ainsi que le droit à l'information spirituelle sur les êtres chers dont la mort s'est transformée en absence et en nostalgie.

Cependant, nous pouvons énumérer des droits plus importants, tels que :

- Le droit de ne subir aucun asservissement, y compris aucune forme d'obsession ou de soumission, ici ou dans le monde spirituel ;
- Le droit de ne pas subir de torture ni de situations dégradantes, quelles qu'elles soient. En ce sens, il est légitime de s'interroger sur les conditions de vie et les expériences vécues dans les régions décrites comme le Seuil, dans les livres d'André Luiz, où les victimes sont clairement tenues responsables de la situation sociale de promiscuité dans laquelle elles vivent.

Enfin, pour éviter des discussions trop longues, nous pouvons aborder les droits sociaux spirituels, généraux ou spécifiques, tels que :

- Le droit à l'éducation socio-spirituelle, qui affirme la condition de citoyen inter-existant et les droits que l'on possède en vertu de sa condition même d'esprit, située dans toute multi-corporéité disponible. Une telle éducation ne se contenterait pas d'apporter espoir ou confiance en la Justice divine, mais enseignerait plutôt à s'engager dans une politique sociale spirituelle, à lutter pour soi et pour les autres, et à rechercher une société meilleure, plus digne et plus juste.
- Les droits des esprits non humains, dans une perspective d'aborder les questions liées à la dignité et à la vie sous l'angle des droits fondamentaux posthumanistes. Des débats approfondis sur l'éthique animale et les droits des animaux ont eu lieu afin de dépasser la structure sociale anthropocentrique et spéciste, liée à la critique de l'exploitation et de la violence envers les êtres non humains, fondement du débat écologique contemporain. Cela peut conduire le débat spirite à la noble question de la décolonialité de la nature, partie intégrante de la décolonialité spirituelle.

Ces idées ne sont que préliminaires. Bien sûr, elles doivent être développées, et les différents collectifs spirites et spiritualistes pourront approfondir leur dialogue sur les questions sociales et politiques spirituelles, afin de parvenir à ce qui pourrait être un document complémentaire ou complémentaire à la Déclaration universelle des droits de l'homme, axé sur la citoyenneté spirituelle. Il s'agirait peut-être de la Déclaration universelle des droits de l'esprit. Et pourquoi universelle ? Évidemment, ce n'est pas parce qu'il s'agit de lois divines et immuables de l'univers, mais plutôt pour des raisons d'ordre social et politique. Dans ce contexte, ce qui rend une Déclaration des droits de l'homme universelle, c'est son acceptation par les nations, réunies en

assemblée à l'ONU. Il s'agit d'une convention politique mondiale, et non d'un problème spécifiquement philosophique ou scientifique, bien qu'il existe de bonnes raisons, peut-être universelles, pour que ce document prévale. Après tout, comment la vie et la dignité humaine pourraient-elles être relativisées, en leur ôtant le qualificatif de valeurs universelles ?

Par conséquent, les droits de la spiritualité, exposés ici sans prétendre à l'exhaustivité, constituent bien plus que de simples exemples de réflexion sociale et politique sur les concepts classiques du spiritisme, tels que la réincarnation, la désincarnation et la médiumnité. Les percevoir comme des droits, au-delà de la notion de phénomène naturel ou d'acte charitable, ouvre la possibilité de les mettre en œuvre sous forme de politiques publiques, dans un cadre démocratique qui inclurait les désincarnés et les incarnés dans un dialogue constructif, où les enjeux découlant des différents contextes dimensionnels seraient mutuellement débattus et compris.

Un autre aspect pertinent est de ne pas concevoir ces droits comme fondés sur une relation de dépendance intellectuelle envers les désincarnés. Certains s'attendent à ce que le développement spirituel des sociétés se produise naturellement, par la force des choses, à travers les conditions naturelles du progrès et de l'évolution. Nous pensons différemment, précisément parce que nous acceptons ces enjeux comme des acquis, comme un échange de solidarité qui ne se réalisera que s'il est politiquement produit entre les acteurs des deux dimensions de la vie. La solidarité et les droits ne se construisent pas naturellement, mais se construisent dans des relations communicationnelles, dans la confrontation lors de conflits, dans l'ajustement des visions, dans la production possible de consensus intersubjectifs et inter-existentiels. Autrement dit, ils sont le fruit de politiques : nous devons les rechercher et y œuvrer, et ne pas attendre qu'ils se produisent spontanément, car ils pourraient tout simplement ne pas se produire – comme, d'ailleurs, ils ne se sont pas produits à ce jour, bien que Kardec ait prédit que la « phase de transformation sociale » se produirait au tout début du XXe siècle…

10. MOUVEMENT SPIRITE PROGRESSISTE PLURIEL ET DIALOGIQUE

Et, enfin, la question finale de cet ouvrage : quel est ce mouvement spirite qui met en avant de telles propositions sociétales et de telles réalisations politiques ? Ou, sachant que le spiritisme est indissociable du mouvement des groupes, des institutions et des individus qui le composent, comment la pensée spirite émerge-t-elle dans ce contexte de propositions ?

Il s'agit sans aucun doute d'un mouvement spirite formé d'esprits spirites, incarnés et désincarnés, producteur critique d'une « pensée spirite progressiste » et progressiste, en dialogue permanent avec la science et, surtout, de plus en plus engagé auprès des secteurs marginalisés, injustement maltraités et dominés de la société, non seulement pour les aider par des actions d'assistance sociale, mais aussi et surtout pour lutter avec eux pour la citoyenneté spirituelle à laquelle ils ont droit.

Un tel spiritisme est nécessairement pluriel et dialogique. Aucun sujet n'est exclu de la discussion, pourvu qu'il soit fondé philosophiquement ou scientifiquement, de même qu'aucune discussion n'est considérée comme un point d'aboutissement ou une vérité achevée, mais toujours soutenue par un possible consensus intersubjectif et inter-existentiel, qui perdure tant que ce consensus persiste. En d'autres termes, il s'agit d'un spiritisme sans dogmes.

Un mouvement spirite pluriel et dialogique est également multi-rituel, c'est-à-dire qu'il accepte une multiplicité de rites et de formes de manifestation. Loin de rejeter les rites, il ne s'attache à aucun d'eux. Cela signifie que, du point de vue des croyances humaines, il peut être laïc ou religieux, mais s'il est religieux, il ne doit pas être dogmatique. Autrement dit, il doit renouer avec d'autres spiritualismes, avec des traditions médiumniques, et surtout avec des religiosités liées à des ethnies et à des groupes sociaux marginalisés, comme les cultes d'origine noire au Brésil, envers lesquels les spirites ont une dette historique.

Enfin, l'une des questions soulevées dans le débat sur les possibilités de développement d'un spiritisme progressiste ancré dans les apports contemporains des sciences humaines et sociales concerne l'incidence des rapports de classe. Dans quelle mesure un mouvement largement intégré par les classes moyennes et supérieures de la population inégalitaire du Brésil serait-il capable d'un engagement transformateur efficace ? L'identité de classe des spirites constitue sans aucun doute un facteur puissant dans la mesure où elle empêche ces transformations de se produire. En ce sens, il s'agit d'une difficulté historique. Au cours de l'histoire, aucune classe sociale n'a jamais souhaité ni agi en faveur de transformations contraires à ses intérêts. Le spiritisme produisant une idéologie extrêmement confortable pour cette catégorie de la société brésilienne, quitter cette « zone de confort » devient un défi complexe et compréhensible.

Pour cette raison, il est tout à fait réaliste de penser qu'une transformation dans cet état de fait se produirait plus facilement par le mouvement des classes populaires que par le volontarisme des classes supérieures. En d'autres termes, un spiritisme transformateur requiert nécessairement un engagement en faveur des intérêts des classes populaires et marginalisées de la société brésilienne. Il existe cependant un lourd contexte de difficultés, lié à la position hégémonique du conservatisme spirite brésilien, qui doivent être surmontées pour permettre un retour aux aspirations progressistes du spiritisme.

Notre analyse montre que cette hégémonie montre déjà des signes assez clairs de déclin.

10.1 Signes de la fin de l'hégémonie conservatrice

Concernant le pouvoir hégémonique de la FEB, l'analyse du contexte de son émergence au début du XXe siècle permet d'identifier des conditions institutionnelles privilégiées. Premièrement, la force charismatique de ses premiers dirigeants, en particulier Bezerra de Menezes ; deuxièmement, le lien organique initial avec la médiumnité extraordinaire de Francisco Cândido Xavier, dont le prestige (également charismatique) constituait un puissant élément de légitimité (la FEB est citée littéralement, presque comme une institution ancrée dans le monde spirituel supérieur, dans plusieurs ouvrages psychographiés par le médium d'Uberaba, notamment ceux à prétention historique) ; troisièmement, résultant de ce dernier, l'énorme succès éditorial de la production médiumnique de Chico Xavier, dont les premiers ouvrages, les plus importants d'un point de vue doctrinal, furent entièrement cédés à la FEB. De ce fait, la FEB construisit une base éditoriale respectable et lucrative qui commença à financer l'hégémonie de l'institution et, quatrièmement, le Pacte d'Or, qui a lié et soumis les fédérations étatiques au même projet et, ces dernières années, a étendu ses tentacules à de petites fractions du mouvement spirite dans d'autres pays.

Voyons ce qu'il en est aujourd'hui. Après la disparition du médium d'Uberaba, le grand leader charismatique de la FEB devient Divaldo Pereira Franco. À la fin de sa carrière et confronté à de vives critiques pour ses positions politiques déraisonnables et en décalage avec l'éthique spirite, il est loin de bénéficier de l'unanimité de Bezerra de Menezes ou de Chico Xavier. Quant à ceux qui se sont succédé dans la lignée du charisme spirite, ils sont bien loin de Divaldo lui-même. La littérature médiumnique ne compte plus de médiums extraordinaires, tels que Chico Xavier, Ivonne do Amaral Pereira, Waldo Vieira ou d'autres, et ceux qui existent, plus modestes, ne cèdent pas leurs droits d'auteur à la FEB. Le secteur éditorial de la FEB traverse une période de déclin en raison de l'émergence d'Internet et, surtout, de la mise à disposition gratuite d'ouvrages spirites au format numérique. Les revenus d'autrefois ont disparu… Il reste le système fédéral, mais sans la même capacité unificatrice, car Internet a également élargi et profondément désinstitutionnalisé le débat spirite, le déplaçant vers le terrain ouvert des diffusions en direct, des cours en ligne, des vidéos YouTube, des portails, des blogs et des réseaux sociaux, comme c'est d'ailleurs le cas pour tous les mouvements religieux…

Les intervenants spirites traditionnels ont également constaté une baisse de fréquentation, notamment chez les jeunes, des centres spirites, ce qui transforme progressivement le spiritisme en un mouvement destiné aux personnes âgées et d'âge moyen. Par ailleurs, le spiritisme brésilien n'échappe pas à un phénomène mondial : la croissance des religieux non institutionnalisés et des personnes « sans religion ».

Cela révèle un affaiblissement progressif du modèle qui soutenait l'hégémonie du spiritisme et l'expansion indéniable des débats et des relations entre spirites au sein de communautés de pensée critique et diversifiée, impensable il y a quelques années dans le cadre de centres ou de congrès et réunions spirites. Autrement dit, certains signes indiquent que l'hégémonie du spiritisme traditionnel est en déclin…

Ces résultats, s'ils sont exacts, nous permettent peut-être d'affirmer que l'influence de la FEB sur les centres spirites pourrait être limitée ou ne pas s'accroître au fil du temps, simplement en raison d'un manque de ressources et de conditions matérielles et symboliques.

Par ailleurs, les luttes pour le maintien de la démocratie brésilienne au cours des premières décennies du XXIe siècle ont mis en avant les questions sociales et politiques liées aux droits humains et, en particulier, à la réduction des inégalités sociales. Face aux contradictions idéologiques du conservatisme spirite, profondément ancrées dans des tendances réactionnaires de nature sexiste, raciste et homophobe, qui persistent notamment au sein des classes moyennes et supérieures brésiliennes, les spirites sont de plus en plus appelés à adopter des positions progressistes et avancées concernant les rites civilisateurs. Il est donc nécessaire d'admettre que le mouvement spirite se renouvelle lentement. Quelle direction prendra ce renouveau ? Dans la mesure du possible, compte tenu des conflits qui surgissent. Un ouvrage aussi modeste que celui-ci vise à apporter des suggestions à cet égard. D'autres efforts ont été menés dans diverses directions. Des personnalités comme Sérgio Aleixo, Dora Incontri, les membres du CPDoc et du CEPA, Alexandre Júnior du collectif Ágora, Wilson Garcia et plusieurs autres penseurs spirites ont mené des discussions extrêmement pertinentes, susceptibles d'occuper des espaces sociaux et politiques que le mouvement fédératif ne parvient pas à investir, pour des raisons dogmatiques.

Face au conservatisme hégémonique, les dirigeants progressistes ont adopté diverses stratégies comportementales, allant du silence contraint et des tentatives de dialogue à la protestation publique et, parfois, à une rupture identitaire[46]. Dans la quasi-totalité des cas, des cas de rejet, d'ostracisme, voire d'expulsion de personnes appartenant à des groupes spirites ont été signalés en raison de leurs positions politiques progressistes ou de gauche[47]. La radicalisation de positions politiques antagonistes après la destitution de Dilma Rousseff en 2016, et surtout pendant le mandat controversé de Jair Bolsonaro entre 2019 et 2022, a eu un fort impact au sein des institutions spirites. Bien que, comme c'est typique de la culture de ce mouvement au Brésil, la question fait rarement fait l'objet d'études ou de discussions dans les espaces publics spirites ni lors des événements qu'ils promeuvent. Le discours des entités fédératives suggère un vidage progressif des centres spirites depuis le milieu du XXe siècle, et tout porte à croire que ce phénomène n'est pas dû à la pandémie, mais plutôt au conflit politique établi.

46 L'abandon de l'auto-identification spirite est souvent célébré par les conservateurs, qui tendent à se considérer comme les seuls spirites légitimes. Cette réaction des spirites traditionnels illustre bien la pertinence pragmatique de la préservation de l'identité spirite, dans la perspective doctrinale instaurée par l'institutionnalisation systémique, par rapport à la préservation des relations de fraternité, de tolérance ou de solidarité. Le dialogue avec les divergences d'opinions doctrinales est généralement perçu, sinon comme une perte de temps, du moins comme une pratique susceptible de porter atteinte à la « pureté doctrinale », une idéologie qui, tout au long de l'histoire récente du mouvement spirite au Brésil, a défini la politique d'unification comme un processus de standardisation de l'interprétation spirite, ne manquant jamais une occasion de promouvoir l'exclusion des dissidents potentiels refusant de s'aligner (SIGNATES, 2013).

47 Des données corroborent ces affirmations, issues de recherches dont les résultats ne sont que partiellement publiés, menées par l'auteur de cet ouvrage en partenariat avec le professeur João Damásio, actuellement à l'Université fédérale d'Uberlândia, qui a cherché à cartographier les collectifs spirites progressistes et de gauche au Brésil (SIGNATES et DAMÁSIO, 2021).

Les conflits publics occasionnels qui ont surgi ont pratiquement tous été alimentés par des progressistes. Ils sont soit réactifs, notamment face aux positions d'extrême droite de l'orateur Divaldo Pereira Franco (SIGNATES, 2019 ; ARRIBAS, 2020 ; PEREIRA, 2020 ; DAMÁSIO, 2020 ; MIGUEL, 2020, 2021 et 2022 ; CAMURÇA, 2021), qui ont même produit des manifestes publics, chose extrêmement rare dans le mouvement spirite brésilien, soit actifs, comme les divers blogs, vidéos, *livestreams* et podcasts désormais disponibles sur les réseaux sociaux, débattant de questions sociales et politiques (SIGNATES, 1998 ; SIGNATES et MORAES, 2012 ; DAMÁSIO, 2020).

Ces types de communication articulent principalement deux thèmes : l'identité spirite et les enjeux sociaux contemporains, mais pas toujours avec la cohérence nécessaire, car les progressistes manquent clairement des concepts spirites appropriés à une interprétation spirituelle des faits sociaux. Il n'est pas rare, dans ces débats, de les voir interpréter le spiritisme hégémonique comme une distorsion, puis exiger un retour à Kardec comme solution. La méthode consistant à sélectionner des fragments des textes de Kardec, plaçant l'initiateur du spiritisme au sommet de l'interprétation politique et sociale, est très courante dans ces cas, ce qui montre clairement que, même parmi les spirites progressistes et de gauche, des éléments dogmatiques persistent dans leur lecture des écrits fondateurs de la tradition spirite.

Cela, bien sûr, n'enlève rien à leur confrontation avec les enjeux contemporains, car, comme cet ouvrage l'a soutenu dès le départ, il ne s'agit pas d'ignorance doctrinale ni d'atavisme religieux et obscurantiste, mais plutôt d'un manque de concepts actualisés pour répondre aux problèmes sociaux et politiques du monde actuel. Cela est d'autant plus vrai que les débatteurs abordent souvent des concepts et des perspectives inspirés par les mouvements sociaux et les défendent, même en l'absence de leur propre interprétation spirite.

En tout état de cause, il apparaît clairement que la fragilité interprétative croissante du spiritisme traditionnel et conservateur au Brésil a été progressivement compensée par une action symbolique de plus en plus intense, visant à produire un discours contre-hégémonique, articulé à une théorisation politique très contemporaine. Plus important encore, des mesures visant à rompre avec le conservatisme et à garantir au mouvement spirite la libre circulation d'une pensée indépendante sont de plus en plus mises en pratique : la création de forums spirites libres, où des sujets sensibles sont largement débattus, y compris avec la participation d'experts non spirites, et l'utilisation d'Internet pour élargir le débat. Nous sommes convaincus que ces initiatives, et d'autres encore, peuvent, à terme, entraîner une transformation sociale du mouvement spirite et le remettre sur la voie des grandes causes sociales mondiales.

10.2 Transformation sociale spirite

Un mouvement interne visant à libérer le mouvement spirite brésilien du conservatisme dogmatique dans lequel il se trouve plongé nous apparaît urgent et quotidien. Si ce mouvement n'est pas entrepris, il consolidera certainement la perte définitive des objectifs transformateurs que ce groupe social pourrait ou devrait avoir. En ce sens, il est légitime d'œuvrer avec l'espoir que le mouvement spirite se repensera et favorisera des débats internes qui le dynamiseront pour retrouver l'aspect progressiste de la pensée spirite et, à la lumière de cette rationalité toujours reconstruite, assumera des engagements sociaux et politiques de haut niveau, démocratisera le débat interne, fera

progresser les pratiques et contribuera ainsi de manière significative à l'émancipation socio-spirituelle de la société.

Il ne s'agit en aucun cas de convertir la société aux idées spirites, renouvelées par la théorie sociale, d'autant plus que cela serait irrespectueux envers les autres cultures, croyances et visions du monde. Il s'agit plutôt de les accompagner face aux conséquences sociales et politiques de ces idées, dans le but d'assurer à chacun la citoyenneté, la justice et la paix sociale. À cette fin, l'engagement et le dialogue avec les théories sociales contemporaines devraient conduire à une refonte, au sein du mouvement spirite, de ses pratiques et notamment de ses relations avec les autres groupes sociaux.

À ce stade, une mise en garde s'impose : nous n'avons aucune intention de structurer le fonctionnement des institutions spirites. L'auteur est un simple chercheur, et non un formulateur de doctrines ni un leader du mouvement. Par conséquent, il s'agit simplement de soulever quelques questions et de formuler des propositions hypothétiques cohérentes avec les positions théoriques et éthiques défendues ici. La suggestion la plus raisonnable est donc que les institutions spirites étudient le sujet et, lorsqu'elles le jugent opportun, repensent leurs activités. Ensuite, compte tenu des adaptations préconisées, les chercheurs devraient, bien sûr, mener de nouvelles recherches pour suivre ces pratiques et contribuer à la conscience critique du mouvement. Il est donc imprudent de prédire ou de « prescrire » des pratiques sur la base d'une simple réflexion théorique. Les chercheurs sont comparables aux techniciens de laboratoire : au mieux, ils sont des spécialistes du diagnostic, révélant et décrivant les problèmes et les cultures sous-jacentes qui inspirent les réflexions et les pratiques. Cependant, ils ne peuvent prédire ni proposer l’avenir, surtout s’ils ne sont pas des militants directs impliqués dans les difficultés et les défis de l’action collective.

C’est pourquoi nous énumérons dans ce dernier chapitre, sans prétendre à l’exhaustivité, ce qui, au vu de la réflexion présentée, semble être les conditions nécessaires à créer. La première d’entre elles, comme nous l’avons déjà mentionné, est que le mouvement spirite doit se libérer du paradigme individualiste et conservateur qui prévaut actuellement et le restreint. Il semble donc judicieux de ne pas espérer que de telles transformations émaneront des institutions et des dirigeants spirites traditionnels. Il est déraisonnable de douter que les changements, s’ils se produisent, proviendront de la croissance et de l’action politique de collectifs progressistes et de gauche. Les centres spirites traditionnels sont excessivement institutionnalisés – c'est-à-dire idéologiquement dogmatisés et pragmatiquement ritualisés – pour être capables d'assumer et de conduire une transformation du mouvement spirite de cette ampleur.

On s'attend à ce que, lorsque les collectifs progressistes et de gauche au sein du spiritisme trouveront leurs formulations spirites théoriques les plus solides et, surtout, qu'ils atteignent une portée sociale significative, y compris dans les couches les plus basses de la société, grâce à l'exercice croissant de la solidarité sociale et politique et au soutien des collectifs spirites du monde spirituel, ce mouvement de renouveau commencera naturellement à contester le sens du spiritisme face au mouvement spirite traditionnel. Pour y parvenir, les spirites doivent se défaire de leur peur du conflit d'idées, des désaccords fraternels et de la diffusion d'interprétations plus conformes à la science actuelle. Il y aura toujours des conservateurs pour saboter le débat et jouer en coulisses à des jeux d'exclusion, mais il faut y faire face avec sérénité. D'autant plus que les moyens de répression et de violence autres que ceux-ci, et de nature publique, sont pratiquement inexistants dans le spiritisme.

C'est pourquoi la première revendication permanente doit être la démocratisation radicale du mouvement spirite, des centres aux fédérations, favorisant un mouvement pluriel, dynamique, ouvert et dialogique. Sans l'instauration de normes démocratiques, la lutte pour l'hégémonie au sein du mouvement spirite tend à dégénérer en guerres symboliques stériles et à entraîner la perte de la capacité de dialogue ou le maintien de cette perte *ad eternum*. En d'autres termes, sans démocratie profonde, le dialogue est impossible ou simplement hypocrite ; avec la démocratie, il devient possible de bâtir sur la pluralité. Il est donc nécessaire de commencer par démocratiser le mouvement.

En attendant, il semble souhaitable que le mouvement spirite progressiste entreprenne au moins deux activités essentielles en ce moment historique : premièrement, la promotion de la recherche sociale spirite et des échanges scientifiques de haut niveau avec les sciences humaines et sociales. Cela passe par la formation scientifique de haut niveau de ses cadres intellectuels, ainsi que par la recherche de ressources matérielles et institutionnelles pour financer la recherche sociale spirite par le biais de partenariats et d'autres sources de financement, et par l'organisation d'événements scientifiques où les concepts et les études d'expériences sociales sont analysés et critiqués, développant ainsi la théorie sociale et les politiques qui en découlent. Pour cette première activité, il serait important de compter sur : des intellectuels spirites qui consacrent de plus en plus leur vie professionnelle à la construction de ces connaissances ; des collèges, universités et instituts de recherche spirites ; et la collecte de fonds, y compris auprès des organismes gouvernementaux de financement de la recherche, pour financer les activités de recherche sociale dans cette direction ; ainsi que la création d'ONG et d'associations axées sur le développement d'actions sociales et de mouvements de citoyenneté spirituelle.

Dans cette dynamique, dans un contexte où le mouvement spirite investit dans l'éducation et la formation de professionnels de troisième cycle à la pensée théorique et à ses liens avec les sciences, notamment la philosophie et les sciences humaines et sociales, capables de produire un cadre fiable pour l'autocritique des spirites, de leur pensée et de leur mouvement, la création d'écoles, de collèges, d'universités et de centres de recherche apparaît comme une bonne idée, compte tenu d'une nouvelle phase de la pensée spirite, orientée vers une interaction toujours plus large et approfondie avec la connaissance scientifique professionnelle.

L'investissement institutionnel spirite dans la recherche est pertinent, mais force est de constater qu'il restera toujours limité tant qu'il n'existera pas de conditions institutionnelles véritablement solides pour le soutenir et, surtout, un dialogue intense avec les sciences académiques établies. En ce sens, il n'est pas nécessaire que l'activité scientifique se massifie ou devienne l'activité principale de la communauté spirite ; l'éducation devrait peut-être l'être, mais pas la recherche. La recherche est une activité exigeante et, par conséquent, elle doit être menée par des personnes dévouées et spécialisées, dont la formation peut être encouragée et soutenue par le mouvement spirite. Et, surtout, l'idée que cela serait élitiste ou creuserait le fossé entre le discours spirite et l'expérience populaire est absurde, car, du point de vue des sciences sociales, même ces problèmes devraient devenir, comme c'est déjà le cas aujourd'hui, un objet d'étude hautement pertinent.

Deuxièmement, l'activité concomitante extrêmement importante de l'éducation spirituelle populaire et de l'organisation des secteurs marginalisés et subalternisés de la société, afin de

développer des politiques de citoyenneté spirituelle toujours plus cohérentes et, ainsi, d'assurer un lien organique de solidarité entre la pratique spirite et ces populations. L'éducation spirituelle populaire et l'organisation de communautés d'émancipation socio-politique et spirituelle sont des activités qui peuvent parfaitement être développées en collaboration avec d'autres collectifs spiritualistes ou non, dont les objectifs d'affirmation civique et d'émancipation sociale peuvent être identifiés au spiritisme progressiste et de gauche.

Enfin, il est essentiel de s'appuyer sur une solidarité politique interdimensionnelle, c'est-à-dire de rechercher, par des moyens médiumniques, l'aide et le soutien intellectuels, sociaux et politiques de collectifs spirites progressistes et de gauche du monde spirituel, ainsi que d'assurer le dialogue avec les spécialistes des sciences sociales et les politiciens de la dimension non charnelle de la vie, afin de faire progresser, ici et là, la réflexion et les programmes visant à conquérir le droit à la citoyenneté spirituelle. Que feront ces collectifs ? Quelles sont les caractéristiques de leur travail ? Puisse l'étude critique et l'expérience civique nous apprendre à tous comment agir et évoluer.

10.3 Caractéristiques d'une pratique spirite progressiste

Un spiritisme progressiste ou de gauche est nécessairement un spiritisme pluriel et ouvert. Autrement dit, il n'a pas besoin, ni ne devrait, sous peine d'appauvrissement, rechercher l'« unification » selon les prédications conservatrices du spiritisme traditionnel. Cependant, il est primordial qu'il soit un spiritisme dialogique, capable de débattre et d'échanger ses connaissances et ses expériences au sein de cette diversité et, surtout, sans prétendre l'éliminer. Au contraire, il maintient un cadre de reconnaissance selon lequel la diversité est meilleure que l'unité, que l'on apprend plus dans le désaccord que dans l'accord, et établit ainsi une identité spirite délimitée non par des croyances fondamentales, mais par l'éthique pragmatique de la fraternité.

Délimité par la fraternité du dialogue, ce spiritisme pluriel dialoguera également avec des mouvements non spirites guidés par des objectifs articulés autour des intérêts de citoyenneté, de démocratie et de justice sociale des classes subalternes, ainsi qu'avec les milieux universitaires, afin de construire et de maintenir un jugement critique de la plus haute qualité possible sur soi-même, la société et l'histoire.

Tout peut et doit faire l'objet d'études et de discussions dans les centres spirites. Il ne devrait y avoir aucun sujet interdit, sauf s'il porte atteinte aux droits humains. Il semble également judicieux de continuer à interdire les campagnes électorales ou les négociations politiques partisanes dans les centres spirites, afin de préserver le débat spirite des intérêts privés. Le risque d'appropriation électorale des actions sociales et politiques existe toujours. Il appartient au mouvement de peser les intérêts en jeu et d'établir des relations toujours défendables sur le plan éthique, afin de ne pas perdre de vue les fondements de la proposition actuelle. En ce sens, la partisanerie est presque toujours indésirable, mais avec cette prudence, le débat est toujours essentiel.

Par conséquent, cette prudence ne peut signifier l'interdiction du débat politique au sein du centre spirite, sous prétexte d'éviter tout engagement partisan. Car en agissant ainsi, comme le fait le mouvement traditionnel, non seulement la pratique spirite sombre dans l'indifférence sociale que nous avons constatée, mais elle ne parvient pas non plus à guider ses membres vers la pensée critique, manquant ainsi à l'objectif éducatif socio-spirituel pour lequel elle existe. Il s'agit donc d'un débat scientifique et philosophique, et non directement partisan ou électoral. Nous ne devons pas

tomber dans le piège des églises néo-pentecôtistes, qui s'organisent pour obtenir des sièges parlementaires, prendre le pouvoir et collecter des fonds publics. Le débat politique au sein du spiritisme, comme dans toute institution ou mouvement associatif de la société civile, doit être centré sur les principes éthiques spirites et progressistes, sous peine de produire l'effet inverse.

Par conséquent, les rites de communication spirites doivent être menés de manière à répondre aux attentes du public et, en même temps, à lui permettre de développer un regard critique sur le spiritisme et le monde. En effet, et c'est un axiome, le spiritisme existe pour servir les gens, et non l'inverse. En ce sens, chaque type de rituel de communication a généralement un objectif spécifique. Les séances publiques, organisées sous forme de conférences et, dans la plupart des centres, également par des passes de guérison, dans le cadre des services spirites au Brésil, peuvent se concentrer sur les aspects fondamentaux du spiritisme, tels qu'ils sont interprétés par le groupe du centre, et sur ses conséquences pour la vie pratique, sans pour autant se limiter aux concepts de Kardec et des auteurs du XIXe siècle, mais en constituant un enseignement fondamental déjà articulé avec la pensée sociale contemporaine. Si, d'une part, il n'y a aucune raison pour que le public d'une institution soit soumis à des débats houleux, controversés ou fatigants, d'autre part, la critique sociale est appropriée, mais dans le but d'attirer l'attention sur les problèmes sociaux, économiques, culturels et politiques du quotidien, et d'identifier, dans le spiritisme, conçu socio-spirituellement, une possibilité de compréhension et de soutien pour y faire face. Il est également important que les sujets abordés soient pertinents pour les préoccupations pratiques des participants, mais, soyons clairs, il ne s'agit pas de prêcher l'individualisme religieux du spiritisme traditionnel. Une conférence spirite ne doit pas nécessairement être une séance de développement personnel. Elle peut être centrée sur des préoccupations sociales, mais viser à encourager les participants à réfléchir et à comprendre comment agir dans la vie. Le processus éducatif doit être une priorité du spiritisme.

Pour des débats plus approfondis et controversés, l'institution devrait réserver ses groupes d'étude et ses cours, qui incluent la présence d'experts non spirites pouvant contribuer à éclairer scientifiquement les questions. Un dialogue médiateur entre les meilleures connaissances scientifiques et philosophiques et le bon sens spirite peut contribuer à une vision critique profonde des problèmes socio-spirituels et impliquer de manière sûre et cohérente les militants spirites dans le processus de transformation de la société, incarnée et désincarnée.

L'autocritique sociale spirite doit être encouragée, fondée sur une connaissance de la théorie sociale. Les spirites doivent réapprendre à considérer l'esprit et la spiritualité dans la sphère sociale et collective, et non seulement ou principalement dans l'individu, où ils voient clair. Sans ce changement de paradigme, il est très difficile de s'éloigner de l'idée que c'est l'individu qui évolue et que sa transformation morale individuelle est ce qu'il peut accomplir. Dans le cadre de ce changement de mentalité, on s'attend à ce que les spirites commencent à considérer et à reconnaître spirituellement des concepts tels que la citoyenneté, la conscience sociale, l'activisme politique, les droits de l'homme, l'émancipation politique, la justice sociale, l'égalité sociale, etc.

Si nous parvenons à démontrer qu'un spiritisme non individualiste est possible, privilégiant la justice à la charité, nous disposerons des bases nécessaires pour faire évoluer les pratiques spirites dans ce sens. Lors de la formation de groupes de leadership, les spirites prendront de plus en plus en compte l'inclusion des femmes, des personnes noires, de la population LGBTQIA+ et des personnes démunies. Dans les relations médiumniques, nous commencerons à aborder et à dialoguer avec des

esprits qui partagent ces préoccupations, élargissant ainsi la portée du dialogue. Mais c'est dans les réseaux d'aide sociale, c'est-à-dire en lien direct avec les besoins sociaux fondamentaux et les profondes inégalités sociales au Brésil, que se déroulera la grande épreuve de la transformation de la mentalité spirite. Appartenant aux classes moyennes et supérieures brésiliennes, habituées aux privilèges, il ne sera pas facile pour les spirites de quitter le confort de leur vie privée pour accueillir ou vivre avec les pauvres en tant que pauvres. Est-il illégitime de rêver d'un mouvement spirite peuplé de militants semblables au Père Júlio Lancelotti de São Paulo ?…

Les attentes, bien sûr, sont peut-être exagérées. Si l'on examine l'histoire, on constate qu'il n'y a jamais eu de transformation sociale contre les inégalités, autre qu'un soulèvement des pauvres, généralement au prix de beaucoup de souffrances et de sang versé. La première notion cosmopolite de citoyenneté est apparue à Rome, à partir du Ve siècle avant J.-C., avec les révoltes plébéiennes, qui ont abouti à l'établissement des fondements du droit positif (des lois écrites, auxquelles la classe patricienne elle-même se soumettait), de la représentation populaire au Sénat (la « Tribune de la Plèbe », avec droit de veto) et de la fin de l'esclavage à cause de dettes. C'est également à Rome, vers 70 av. J.-C., que se déroula la première grande révolte d'esclaves, menée par le gladiateur Spartacus. Bien qu'infructueuse, avec le massacre de six mille personnes crucifiées le long de la Via Appia, elle marqua le début de la légitimité de la lutte populaire pour la liberté et la participation politique à l'histoire. Plus récemment, dans l'Europe des Lumières, l'insurrection plébéienne médiévale qui mit fin au Moyen Âge et renversa les monarchies absolutistes en Europe culmina avec la Révolution française. Aujourd'hui, Marat et Robespierre sont présentés dans les écoles comme des héros romantiques. On ignore souvent que la Révolution française fut une guerre fratricide de dix ans dans les rues de Paris, qui s'est terminée par la guillotine de toute la famille royale française et, des années plus tard, par la même condamnation des dirigeants de la révolution elle-même…

La culture révolutionnaire libérale de la fin du XVIIIe siècle fut rapidement déçue par les nouvelles formes violentes d'inégalités sociales du capitalisme, et à l'époque de Kardec, en Europe, les premières propositions de réforme sociale, appelées plus tard « socialisme utopique », étaient déjà formulées. C'est dans cet espoir de construire une société meilleure qu'est né le spiritisme. L'actualiser en lien avec les sciences sociales et politiques contemporaines retrouve donc son caractère progressiste. Si les spirites y parviennent avec leur mouvement, peut-être contribueront-ils à la transformation du pays lui-même. Est-ce possible ? Eh bien, parfois, ce qui semble impossible finit par se produire, accompli par quelqu'un qui n'en avait pas conscience… Il faut croire au pouvoir des idées. Comme le disait le poète spiritualiste français Victor Hugo, « Il n’est rien au monde d’aussi puissant qu’une idée dont l’heure est venue. »

10.4 Thèmes fondamentaux à approfondir

Au Brésil, par leurs propres initiatives, les collectifs spirites progressistes et de gauche ont cherché à aborder toutes les grandes questions sociales et politiques par le biais des médias et, en particulier, d'Internet. Cependant, la contribution véritablement spirite à ces questions n'a pas encore été consolidée. Du point de vue de l'activisme social, les collectifs spirites de gauche se sont jusqu'à présent contentés de réitérer les programmes progressistes des mouvements sociaux, sans aucune influence spirite ou spirituelle sur ces questions. Comme dans les domaines de l'activité politique, l'activisme spirite n'a fait que réitérer les productions de sens déjà en circulation dans la société. Il

n'existe pas encore de contribution spécifiquement spirite à la rationalité des droits. Cela ne tient pas à une quelconque mauvaise volonté des spirites progressistes, mais plutôt à l'absence d'une théorie sociale spirite pour fonder de telles interprétations. C'est l'un des domaines auxquels cet ouvrage entend contribuer.

Le débat sur les droits spécifiques doit être approfondi et, surtout, spiritualisé. Il est nécessaire d'approfondir les recherches et de tirer des conclusions spécifiques à l'analyse de ces droits, dans une perspective spirite. Il est nécessaire de repenser et, plus encore, d'étudier les réalités socio-spirituelles à partir de questions issues de la préoccupation sociale, afin d'évaluer avec plus de réalisme les dimensions spirituelles des inégalités, des injustices sociales, des préjugés et des possibilités de les surmonter.

Dans ce dernier point, nous énumérons quelques approches, à titre de suggestions pour le débat, sans prétendre à l'exhaustivité ni, encore moins, à leur caractère définitif.

• *Universalité spirituelle de la démocratie*

Le passage de la conception de la démocratie comme simple alternative au gouvernement à une valeur universelle constitue donc une évolution significative de la philosophie politique au fil des siècles. Ce changement de perspective est dû en grande partie aux contributions de penseurs politiques et de philosophes tels que John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Thomas Jefferson, John Stuart Mill et d'autres. Ces penseurs ont défendu l'idée que le pouvoir politique émane du peuple et doit être exercé par lui, soit directement, soit par l'intermédiaire de représentants élus. La démocratie est alors devenue une expression de l'autonomie et de la souveraineté populaire, s'étendant au-delà des frontières nationales pour s'inscrire dans un contexte mondial. Aujourd'hui, des organisations internationales, telles que l'Organisation des Nations Unies (ONU), promeuvent la démocratie comme idéal politique et droit humain fondamental.

Cette évolution de la démocratie comme alternative au gouvernement à une valeur universelle reflète la conviction croissante de l'importance de la participation populaire, du respect des droits humains et d'une gouvernance inclusive. La démocratie est considérée comme le fondement de la construction de sociétés justes, libres et égalitaires, visant à garantir la voix et la volonté des citoyens dans la prise de décision politique et la protection de leurs droits et libertés fondamentaux.

La contribution spirite à ce développement civilisationnel peut assurément consister à spiritualiser l'universalité du concept. Des concepts tels que l'autodétermination, l'égalité, la justice sociale et la participation sociale et politique constituent des valeurs expérientielles et certainement souhaitables dans les relations sociales à d'autres niveaux d'existence. Cependant, des concepts directement liés à l'éthique spirite sont tout aussi démocratiques d'emblée, comme la fraternité. Un principe central du spiritisme est l'idée que tous les êtres humains sont des frères spirituels, partageant une origine commune et engagés dans une éthique de respect mutuel, de dialogue et de solidarité sociale. En ce sens, la démocratie peut être considérée comme une expression politique de la fraternité, où tous les individus sont valorisés et ont le droit de participer sur un pied d'égalité aux décisions qui les concernent.

• *Spiritualisation des droits de l'homme*

Nous avons déjà avancé quelques idées dans ce sens à la fin du chapitre précédent. Cependant, nous pensons que ce sujet mérite également d'être approfondi, compte tenu de son importance cruciale pour la consolidation des sociétés civilisées dans le monde contemporain. Il s'agit d'intégrer le spiritisme au grand débat sur la réalisation des droits.

Pour donner un sens spirituel aux droits de l'homme, il est nécessaire de reconnaître l'existence d'une dimension spirituelle dans la vie humaine. Nous sommes plus que des corps physiques ; nous vivons dans des conditions inter-existentielles, et notre existence a une dimension plus large et plus significative, ce qui nous conduit à adopter des valeurs spirituelles comme fondement. L'amour, la compassion, la justice, l'égalité, la solidarité et le respect de la dignité de chaque être humain constituent, en réalité, les fondements spirituels des droits de l'homme.

Une vision spirite religieuse de l'approche spirituelle des droits peut impliquer la compréhension qu'il existe un lien intrinsèque entre l'humain et le divin, que chaque être humain possède une essence spirituelle sacrée et précieuse, qui sous-tend le respect et la protection des droits de l'homme. De toute évidence, cette conception ne doit pas renvoyer à l'individualisme comptable des réincarnations, tant critiqué dans cet ouvrage, mais plutôt à la perspective de la responsabilité spirituelle de promouvoir et de protéger les droits, dans le cadre de notre processus de développement spirituel.

Une approche spirituelle des droits de l'homme peut également s'appuyer sur une vision holistique de l'existence, reconnaissant l'interconnexion entre tous les êtres et l'importance de considérer le bien-être collectif parallèlement au bien-être individuel. Cela implique de comprendre que nos actions ont des répercussions non seulement sur nous-mêmes, mais aussi sur les autres et le monde entier. Encore une fois, cela ne nous ramène pas à une approche « cause/effet » des actions et des relations humaines, mais plutôt à la notion de solidarité spirituelle avec tous, comme moyen de contribuer au bonheur des esprits.

• *Citoyenneté et équité spirituelle*

La notion de citoyenneté, en termes sociaux et politiques, constitue un concept relationnel qui évoque une relation nécessairement symétrique, celle de l'égalité, mais qui n'a rien à voir avec les asymétries ontologiques, psychologiques ou cognitives. Dire « il nous est impossible d'être égaux aux autres, car personne n'est égal à personne » n'a aucun sens. Quiconque répond ainsi à l'exigence d'égalité (qui est l'un des tourbillons de la triade de la Révolution française : liberté, égalité, fraternité) confond subjectivité et intersubjectivité, c'est-à-dire qu'il prend un concept relationnel et l'interprète comme s'il était ontologique.

Au sens ontologique, autant qu'au sens logique ou mathématique, l'égalité est l'opposé de la différence : si « A = A », alors « A ≠ A » n'est pas possible. C'est le principe d'identité, fondement de la cohérence logique. Mais ce raisonnement n'a rien à voir avec l'éthique ou la politique. D'un point de vue éthique, une RELATION peut être égalitaire si elle s'accompagne d'un respect mutuel, si les deux parties en interaction se considèrent ÉGALES en droits. Par conséquent, dans le domaine éthique, l'égalité PRÉSUME la différence ; elle suppose l'acceptation de la manifestation de la différence de l'autre.

Égalité et différence, donc, qui sont aux antipodes en logique formelle, font partie du même ensemble en éthique. Par conséquent, le contraire de l'égalité en éthique n'est pas la différence, mais plutôt l'« inégalité ». De même, le contraire de la différence n'est pas l'égalité, mais plutôt l'« indifférence »[48]. Les relations imprégnées d'indifférence et d'inégalité sont des relations inégalitaires, non pas parce que les individus sont différents les uns des autres, mais plutôt parce que la relation s'inscrit dans un cadre d'injustice, de préjugés, de domination ou de violence. Ainsi, l'idée d'égalité des droits signifie justice pour tous, et pas nécessairement un traitement identique. C'est pourquoi les mots les plus couramment utilisés aujourd'hui sont égalité et équité, pour définir la perception souhaitée de la citoyenneté. Les êtres humains ne sont pas des équations mathématiques, ni des phrases équivalentes, mais doivent être traités de manière à ce que les inégalités soient, sinon éliminées, du moins réduites au minimum.

L'impact de cela sur la mentalité sociale spirite est extrêmement pertinent. Il y aura toujours des esprits aux connaissances et aux expériences différentes, et souvent incommensurables[49] ; il y a donc ceux qui ont beaucoup à enseigner et ceux qui ont beaucoup à apprendre. Il y a ceux qui seront en position de compréhension et d'équilibre, et ceux qui ont besoin de soutien et d'orientation. Les relations d'enseignement et d'assistance sont nécessaires, correctes et justes ; c'est l'idée de « supérieur » et d'« inférieur » qui ne convient pas, car elle transforme ces différences en un mode de relation, en une hiérarchie, subsumant la naturalisation de ce qui devrait être un exercice de pouvoir et favorisant différentes formes de discrimination.

En ce sens, une réflexion très sérieuse s'impose. Il existe des actes caritatifs qui peuvent légitimer et renforcer les inégalités et les injustices. Il est fort possible que les spirites brésiliens les pratiquent depuis de longues décennies, constatant simplement que la stratification sociale du mouvement spirite est toujours restée concentrée dans les classes moyennes et supérieures de la société brésilienne, même s'il s'adresse aux plus pauvres du pays depuis plus d'un siècle. Une charité non inclusive n'a certainement pas établi de relation citoyenne avec les gens. Il est à noter que ce jugement ne signifie pas que les spirites qui l'ont pratiquée sont des êtres « inférieurs » ou « imparfaits », ni qu'ils ne se sont pas consacrés avec les meilleures intentions et dans le but de faire de leur mieux. Sans vouloir comparer, mais simplement pour démontrer à l'aide d'un cas limite, nous pouvons affirmer qu'un maître d'esclaves magnanime et bienveillant ne fait pas de l'esclavage une relation juste et correcte. Il ne s'agit donc pas de morale individuelle ou privée, mais d'éthique de l'ordre social et politique dans lequel nous vivons, d'où l'importance des controverses, des manifestes et des insurrections.

De toute évidence, les débats sur le domaine spirituel doivent également être envisagés dans une perspective civique et relationnelle. Un processus obsessionnel n'est pas caractérisé comme tel parce qu'il rassemble nécessairement des esprits inférieurs ou malades mentaux, incarnés ou désincarnés, mais plutôt parce qu'il constitue une relation de domination et de dépendance, et c'est

48 Le sens le plus courant du mot « indifférence » est le manque d'intérêt ou d'attention envers quelque chose ou quelqu'un. Cependant, dans le débat éthique, l'indifférence englobe également le mépris ou le dédain envers autrui. C'est dans ce sens large que nous abordons ici cette position, définie comme l'inattention, le mépris, voire le déni du droit d'autrui à la différence.

49 L'idée d'incommensurabilité vient de l'épistémologue Thomas Kuhn, pour qui certaines connaissances paradigmatiques ne sont pas comparables car fondées sur des visions du monde totalement différentes.

là que réside le cœur de sa problématique. Il s'agit donc d'une question des relations, qui a ses raisons historiques, dont la prise de conscience peut servir à la comprendre, et qui, pour être surmontée, nécessite une révision de cette relation. Les spirites savent que les exorcismes ou les expulsions des êtres désincarnés concernés ne résolvent que peu ou rien, et ce précisément parce qu'il s'agit d'une question éthique et relationnelle, et qu'à ce titre, elle doit être traitée, y compris en activant les connaissances psychologiques des personnes concernées.

Il n'y a pas de citoyenneté spirituelle tant que les relations sociales ne sont pas justes, équitables et éthiquement développées, que les sujets soient incarnés ou désincarnés, dans une compréhension pleine et civique de l'inter-existentialité qui nous imprègne tous. Et, pour construire ce type de citoyenneté, il ne suffit pas de « traiter » le cas concret : il faut construire une culture sociale et politique, fondée sur la solidarité, qui encourage les individus à interagir de manière équitable et juste, afin que chacun acquière une autonomie morale, c'est-à-dire une adhésion volontaire, consciente et libre aux meilleures règles sociales et éthiques, à la construction de laquelle, idéalement, chacun peut participer.

• *Spiritualité décoloniale*

Dans le débat sur les inégalités et l'injustice sociale, le thème du décolonialisme est l'un des plus contemporains. Il implique une approche très large de la société et de l'histoire, qui commence par une rupture avec un récit euro-centré ou occidental, pour considérer le rôle des cultures dominées, violées ou oubliées. Le mouvement décolonial accorde une place prépondérante à la perspective noire et africaine, constituant ainsi un projet non seulement historique ou anthropologique, mais aussi épistémologique, à l'instar de la théorisation féministe, qui appelle également à sa propre manière de construire le savoir.

> La pensée décoloniale vise à problématiser le maintien des conditions épistémologiques colonisées, en recherchant l'émancipation absolue de toute forme d'oppression et de domination, en articulant de manière interdisciplinaire culture, politique et économie, afin de construire un champ de pensée totalement novateur qui privilégie les éléments épistémiques locaux aux héritages imposés par la situation coloniale (REIS et ANDRADE, 2018, p. 3).

En d'autres termes, elle remet en question la prétention à l'universalité de la pensée philosophique et scientifique européenne, en défendant une relativisation radicale des visions intellectuelles du monde dans les pays colonisés. En ce sens, l'interprétation décoloniale cherche à dépasser les visions postcoloniales, qui critiquent la colonisation, mais toujours dans une perspective épistémologique produite à l'origine dans les pays colonisateurs. Nous n'avons pas l'intention, dans ces paragraphes, de rendre compte de la complexité du projet décolonial, que nous évoquons ici, bien évidemment, pour encourager son développement dans une perspective spirituelle. Quoi qu'il en soit, l'accent critique du décolonialisme commencera certainement par interroger l'origine très européenne, blanche et colonisatrice du spiritisme français, en examinant toutes ses conséquences, y compris le déni évident des traditions spirituelles des peuples colonisés.

Un spiritisme décolonial est-il possible ? De toute évidence, la question de l'identité, indissociable des traditions religieuses noires, doit apparaître au cœur de ce débat, peut-être même en arguant qu'un spiritualisme décolonial aura du mal à assumer une identité typiquement spirite,

puisque son mode de pensée est directement issu de la mentalité européenne. Cependant, il est possible de développer une théorie sociale spirite décoloniale, afin de construire un savoir critique contre la colonisation de l'esprit humain, dans sa condition d'inter-existence.

Le point de départ de recherches dans cette direction pourrait être de comprendre les aspects spirituels du racisme structurel, c'est-à-dire, plus précisément, si et comment la perspective multi-corporelle peut renforcer les préjugés raciaux ; et si et comment l'inter-existence multidimensionnelle reproduit des formes racistes de conception et de relation. Nous n'avons aucune raison de croire que la simple désincarnation élimine un préjugé aussi profondément ancré dans notre culture. Au contraire, il est fort probable que le racisme perdure au-delà de la mort, tout comme le rapport à l'inégalité envers les femmes.

Quelles sont les conséquences de la notion d'inter-existence sur les jugements de genre, d'orientation sexuelle et d'ethnicité ? Les spirites traditionnels interrogent souvent de manière simpliste, arguant que l'esprit n'a ni sexe ni race, et peut se réincarner en homme ou en femme, blanc, noir ou autochtone… Cela produit une interprétation conservatrice qui tend à diluer les préjugés, comme s'ils cessaient d'exister du simple fait de la désincarnation. Des affirmations telles que « les esprits n'ont pas de sexe » ou des hypothèses selon lesquelles le périsprit n'a pas de couleur de peau, ou même que des aspects moraux supérieurs prévaudront sur tout préjugé, sont des simplifications qui ignorent la nature historique, sociale et culturelle du phénomène des préjugés et de la discrimination. Cette simplification naturaliste des questions raciales et de genre à la physicalité du corps est l'une des erreurs spirites les plus persistantes, découlant non seulement de la naïveté spirite dans sa perception des questions sociales et culturelles, mais aussi du fondement moral eugéniste qui prévalait au XIXe siècle.

Les spirites devraient être les premiers à affirmer que les différentes conditions de genre, d'ethnicité et de couleur de peau constituent des positions spirituelles et culturelles, et pas seulement génétiques. Après tout, ce sont eux qui affirment que l'esprit n'a pas de sexe, qu'il peut se réincarner dans l'un ou l'autre genre. Pour cette raison, aucun d'entre nous, identifié au genre masculin ou féminin, ne se désincarnera et ne se retrouvera dans une autre condition. La psychologie du genre n'est pas superficielle, changeante à volonté. Ce sont des structures profondes de la personnalité spirituelle, ce qui fait de nous des hommes, des femmes, des hétérosexuels ou des homosexuels, des Noirs ou des Blancs. Elle n'est donc pas à notre portée.

Cependant, il est impossible de mener des réflexions décoloniales ou socialement émancipatrices dans le cadre dogmatique de la vision spirite traditionnelle. Les postulats individualistes des notions spirites originelles, telles que l'esprit et son évolution, empêchent les formulations sociopolitiques de prospérer, même spiritualisées. En effet, comme nous l'avons vu, le développement des sciences humaines et sociales tout au long du XXe siècle et au début de ce millénaire a bouleversé nombre des hypothèses sur lesquelles Allan Kardec et la pensée religieuse traditionnelle fondaient l'architecture conceptuelle du spiritisme classique. Les formulations spirites n'incluent ni critique de la colonisation, ni vision d'une égale dignité pour les communautés non alignées sur la culture capitaliste moderne d'origine européenne. Les notions d'infériorité et de supériorité des esprits et des races contaminent la quasi-totalité de l'édifice de la pensée spirite, le rendant inopérant pour le développement de propositions compatibles avec l'émancipation des peuples et des civilisations, la démocratisation des expériences sociales et la formulation de formes

émancipées de vie sociale, économique et politique. Aucune transformation sociale significative ne résultera de réformes morales profondes, et les spirites doivent abandonner cette illusion religieuse afin d'adopter une position actuelle et cohérente face aux revendications des populations soumises dans le monde entier et dans tous les aspects de la vie.

Les relations de travail injustes et inégales, imprégnées de questions de race, de genre et de pouvoir d'achat, doivent être surmontées par d'intenses luttes politiques qui affirment l'exigence d'égalité et de justice sociale et modifient les lois et les normes sociales en conséquence. Il s'agit donc, au sens large, d'une lutte décoloniale, traduite par un processus de décolonisation effective, mais la théorie spirite manque en ce sens.

• *Machisme, racisme, homophobie et autres préjugés*

Dans le sillage du débat décolonial, des débats ont lieu sur les formes les plus diverses de préjugés, parmi lesquels le Brésil se distingue toujours comme un pays confronté à d'énormes problèmes de civilisation. Le débat spirite sur ces questions oscille entre un naturalisme intempestif et un conservatisme dans le sens où : « un blanchiment, jusqu'à un degré incroyable de superficialité et de désuétude, tant par rapport aux études et recherches sur le sujet que par rapport à la réalité des mouvements sociaux qui représentent les segments victimes. »

Entre une conception naturaliste de la spiritualité de ces populations et une critique des préjugés limitée aux termes de l'individualisme moral, les arguments spirites ne tiennent pas compte des contextes sociaux et des réalités des groupes marginalisés.

L'une des erreurs les plus courantes est la perception des peuples autochtones comme inférieurs et primitifs. Le point de vue blanc et euro-centrique n'est même pas déguisé et, plus encore, transposé comme un vecteur d'évolution naturelle issu du monde spirituel, considéré comme une instance supérieure. Et, à en juger par les villes décrites dans le monde désincarné, il n'est pas difficile de partir de l'hypothèse que, sur ce plan d'existence, ces formes de préjugés et de discrimination se poursuivre, obtenant même une légitimité spirituelle. Il semble que le violent processus de colonisation de la culture indigène se soit également produit dans le monde spirituel, au sens où le village spirituel qui existait sur place a été lusophone. On peut imaginer à quoi ressemblaient les cités spirituelles brésiliennes pendant la longue période d'esclavage et quel type d'« intervention » ces lieux ont subi, alors même que les politiques de colonisation autoritaires et généralement génocidaires étaient en vigueur…

De toute évidence, sans recherches fiables et abondantes, s'appuyant uniquement sur les récits spirituels de cette époque, nous ne restons que dans le domaine des conjectures, même soumises au regard colonisé des esprits qui les ont rédigés. Malgré cela, l'étude des récits médiumniques produits pendant plus d'un siècle et demi de spiritisme nous permet aujourd'hui de travailler avec la forte probabilité d'une juxtaposition culturelle entre les deux dimensions.

Un exemple significatif de la façon dont les conditions sociales et culturelles sont partagées par les deux niveaux de la société est le récit selon lequel, pendant la période de l'esclavage, les esprits se réincarnaient en Noirs pour vivre comme esclaves et acquérir l'humilité. Non pas que cela n'ait pas pu se produire, mais si cela s'était produit, il est nécessaire de dénoncer le degré d'indifférence sociale requis dans le monde spirituel pour que l'inhumanité soit acceptée comme

pédagogie. Il est clair que la société désincarnée reproduit, avec des spécificités, les paramètres culturels qui prévalent dans le monde incarné, ce qui rend peut-être même difficile d'attribuer la responsabilité de l'état social à l'un ou à l'autre.

Ce même raisonnement apparaît souvent dans le discours spirite, légitimant, voire justifiant, les conditions de misère, d'abandon, de souffrance et les crimes commis. Tout est imputé à la réincarnation, comme si l'inégalité, l'injustice, les abus et la violence étaient des facteurs sociaux naturels, inévitables en raison de l'« infériorité » humaine, judicieusement exploités pour éliminer les problèmes comptables de la réincarnation. Ce faisant, le préjugé est nié dans sa condition d'injustice (toute injustice ne serait qu'apparente) et d'absence de citoyenneté.

Le discours spirite traditionnel réduit le préjugé à un problème secondaire, de nature morale et individuelle, le niant en pratique en tant que tel. Il y parvient en rejetant les préjugés raciaux au nom de l'idée naïve, naturaliste et culturellement fausse que les esprits n'ont pas de couleur. Être noir, être une femme et être homosexuel sont bien plus que de simples particularités physiques ou isolées dans une même incarnation. Ces éléments sont des traits identitaires d'une importance psychologique considérable car, comme toute formation identitaire, ils sont intriqués dans l'histoire et la culture. C'est pourquoi, selon l'interprétation, les répercussions sous forme de souffrance et de violence, manifestes ou subtiles, contre ces personnes confinent à la cruauté.

Bien sûr, ces questions ne sont pas simplement théoriques ou doctrinales. Elles existent en pratique, au sein des institutions spirites. Le mouvement spirite est majoritairement blanc, et il n'est pas rare de trouver des adeptes qui s'opposent, par exemple, aux politiques compensatoires, comme le système des quotas. Sous le radicalisme bolsonariste, on a vu les partisans de l'ancien président accuser les partisans des quotas d'être de gauche ou d'utiliser le terme péjoratif de « gauchistes ». En réalité, le système des quotas est une solution libérale, et non révolutionnaire, à une revendication qui ne relève pas du libéralisme. Il apparaît comme un remède pour réduire les inégalités flagrantes résultant du racisme, mais avec peu d'impact sur la culture raciste elle-même. Par conséquent, son adoption n'annule ni ne dispense de la poursuite de la lutte contre le racisme dans toutes les sphères de la coexistence sociale. On peut donc affirmer que le système des quotas constitue, à juste titre, une évolution de la pensée libérale, passant d'une vision d'égalité à une vision d'équité. Il s'agit non seulement de garantir à chacun des opportunités (un objectif légitime du libéralisme), mais aussi de permettre à des personnes issues de contextes différents de se trouver dans des situations de concurrence offrant des opportunités différentes, ce qui compense en quelque sorte les inconvénients résultant de ces différences de contexte.

Cela nous permet d'adopter une vision critique plus juste du libéralisme, évitant ainsi de reproduire la vision étroite du radicalisme, qui divise les idéologies politiques en bonnes et mauvaises, ou leurs pratiques en « bonnes » et « mauvaises ». Cette dichotomie, outre qu'elle est fausse à bien des égards, contribue peu à l'évolution des luttes, bien qu'elle soit parfois pertinente pour orienter les masses vers des processus révolutionnaires.

En d'autres termes : tout n'est pas mauvais dans le libéralisme, même si son objectif principal, la liberté économique au détriment de l'égalité, est éthiquement et politiquement erroné. Certaines positions de gauche, comme c'est généralement le cas de la social-démocratie, absorbent certaines positions libérales, notamment celles qui incluent des garanties de liberté civile et sociale, et

cherchent ainsi à promouvoir d'autres positions non libérales, notamment celles qui abordent le rôle de l'État dans la protection et la promotion des droits de la société.

• *Désincarnation autodéterminée*

L'un des débats les plus pertinents touche au cœur du dogme spirite : la question communément appelée « défense de la vie » par le conservatisme dogmatique. Le mouvement spirite considère généralement cette question comme réglée, laissant aux spirites le soin de lutter pour sa mise en œuvre dans tous les domaines. L'avortement, l'euthanasie et le suicide assisté, dans ces cas, font l'objet d'une position résolument opposée, ce qui entraîne souvent une pression sociale et politique agressive, comme celle qui diffuse des illustrations de fœtus démembrés ou encourage les manifestations publiques contre l'avortement légal. C'est le cas notamment de la couverture médiatique des cas d'enfants enceintes après un viol, contraintes de poursuivre leur grossesse, alors même que cette grossesse met en danger la vie de ces jeunes filles et détruit leur avenir.

De tels cas illustrent le potentiel d'indifférence sociale auquel les positions dogmatiques des religions peuvent conduire, même celles et ceux qui ont une bonne moralité et de bonnes intentions. Rompre avec l'indifférence sociale – qui est aussi spirituelle, comme nous pensons l'avoir démontré – exige donc de rompre avec les présupposés dogmatiques. Dans ces cas-là, la position de Kardec ou des esprits qui ont communiqué avec lui ne constitue ni une loi ni un principe immuable, et une reconstruction sociale des concepts spirites peut conduire les adeptes à une position beaucoup plus juste, éthique et cohérente avec les exigences sociales et les connaissances contemporaines.

Sans prétendre établir de règles, menons un exercice de raisonnement sur ces questions, en considérant uniquement les hypothèses spirites évoquées ici, en nous appuyant sur deux observations fondamentales. Premièrement, évidemment, selon l'interprétation spirite, l'avortement n'élimine pas l'individu ni ne met fin à la vie ; il interrompt simplement sa réincarnation. Une position radicalement anti-avortement, dans ce cas, ne constitue pas une défense de la vie, mais plutôt une défense de l'hégémonie du corps physique de l'individu en réincarnation, résultant d'un exercice de pouvoir sur le corps de la femme, au-dessus de toute autre valeur en jeu. Deuxièmement, le droit à la réincarnation, dont nous avons parlé au chapitre 8, n'est pas simplement le droit de se réincarner, mais plutôt le droit à une réincarnation dans des conditions d'acceptation et de dignité.

Ces observations étant faites, il semble impératif d'admettre ce que nous avons défendu dans ce chapitre : le concept de réincarnation ne peut consister à appliquer la loi de causalité physique comme règle aux relations historiques de multi-corporéité. Nous devons éliminer une fois pour toutes la notion comptable de l'existence, c'est-à-dire celle conçue à partir du système en partie double des crédits et débits spirituels.

Cela dit, nous disposons d'une synthèse d'hypothèses qui nous permet d'aborder cette question dans une perspective progressiste et avancée, tout en restant profondément spirituelle. Ainsi, considérant que (1) l'avortement n'élimine pas la vie ; (2) l'esprit a le droit de se réincarner dans des conditions d'acceptation et de dignité ; et (3) la réincarnation n'est ni une prison, ni une torture expiatoire, ni une épreuve, mais plutôt une expérience visant à être le plus heureux possible, dans un régime de solidarité et de fraternité ; il est donc parfaitement légitime que les parents et la société (et pas seulement les femmes, bien qu'elles soient prioritaires à cet égard, puisque l'expérience de la

réincarnation implique directement leur multi-corporéité) définissent une politique d'accueil des âmes sœurs, en reportant, si possible en commun accord avec elles, si nécessaire, leur voyage de réincarnation. Il ne s'agit pas de banaliser ou de banaliser l'expérience difficile et indésirable de l'avortement, mais plutôt de la considérer comme une politique de réincarnation citoyenne et de santé publique, abandonnant à jamais les positions dogmatiques et condamnatoires qui ont fait souffrir tant de personnes, en particulier les femmes.

Il convient de noter qu'une position péremptoire et fermée concernant les possibilités d'avortement témoigne non seulement d'une attitude religieuse et dogmatique, mais aussi d'une survalorisation du corps par rapport à l'esprit et, d'un point de vue anthropologique, démontre que la mort est également un tabou dans le spiritisme. Cette position des spirites traditionnels va jusqu'à nier le droit à l'avortement même en cas de viol, même si la victime est un enfant, ou lorsque les médecins estiment qu'il n'existe aucun autre moyen de sauver la vie de la femme enceinte, deux situations couvertes par le Code pénal brésilien de 1940. Seul un dogme établi peut justifier une position dépassée par rapport à la législation d'il y a un siècle.

Il en va de même pour les formes assistées de désincarnation, notamment pour les personnes souffrant de maladies chroniques provoquant des douleurs incurables, à condition qu'elles découlent de l'autodétermination libre et consciente de la personne souffrante. Un nouveau domaine de la médecine, les soins palliatifs, intervient déjà auprès des patients désespérés et de ceux qui sont proches de la mort, privilégiant l'amélioration de la qualité de vie, ce qui conduit souvent à abandonner les tentatives de prolonger artificiellement leur incarnation.

Des paramètres éthiques et humanistes, liés aux droits et à la minimisation de la souffrance, ainsi que les réalités sociales dramatiques de pays comme le Brésil, devraient constituer les principaux principes directeurs des positions spirites sur ces questions. Le conservatisme spirite est donc dogmatique, voire impitoyable, laissant des raisons abstraites issues de positions religieuses prévaloir sur la réalité même de la souffrance humaine et les exigences découlant de la dignité humaine. Cette impitoyabilité atteint son paroxysme dans la formulation d'un discours faisant l'éloge de la souffrance, lorsque des présupposés liés aux vies antérieures commencent à justifier la souffrance prolongée et irrémédiable d'autrui, présentée comme une expiation et une épreuve spirituelle éclairante[50]. Même le monde de l'éducation a abandonné l'idée que la souffrance elle-même soit source d'apprentissage, ce qui explique l'abolition des châtiments corporels et autres sanctions pour les élèves il y a des décennies. Au Brésil, le Statut de l'Enfant et de l'Adolescent, l'un des cadres juridiques les plus avancés au monde en matière de droits de l'enfant, protège les enfants et les adolescents même contre les abus commis par leurs propres parents.

Ce rejet de la violence et de la souffrance comme valeur positive ne signifie évidemment pas l'approbation des mythes contemporains du déni de la douleur, comme c'est le cas dans la culture actuelle, qui isole les malades et les morts dans des environnements spécifiques afin d'éloigner la

50 L'idée de la souffrance comme forme de sanctification provient du christianisme médiéval, où les moines pratiquaient même l'autoflagellation pour se libérer des pensées lubriques, attribuées à une influence satanique. Le spiritisme n'approuve pas l'autoflagellation, mais aborde la souffrance d'un point de vue utilitaire et, comme nous l'avons dit, comptable : la souffrance consiste à rembourser des dettes passées. Selon Stoll (2003), la conception de la vie sanctifiée comme une sorte de « chemin de croix » a été introduite dans le spiritisme brésilien par Chico Xavier.

souffrance et la mort de l'espace familial. La séparation des proches au moment de la douleur ou de la mort aggrave la souffrance des malades. Les soins palliatifs, actuellement en vigueur dans les soins médicaux aux patients en phase terminale, s'engagent à inverser cette culture, en visant à offrir une qualité de vie au moment du décès, même si le recours à des méthodes artificielles (et souvent douloureuses) de prolongation de la vie est abandonné.

On peut affirmer, sans crainte de se tromper, qu'à cet égard, le spiritisme exige une mise à jour civilisatrice.

• *Autres thèmes intéressants*

De nombreuses questions d'intérêt public doivent être abordées de manière spirituellement enrichissante, à travers une perspective sociale spirite cohérente. Des questions telles que les relations de travail, l'éducation et la santé comportent des aspects spirituels importants qui méritent une discussion spécialisée, orientée vers la transformation sociale et le développement d'une société fraternelle, juste et égalitaire. Les débats sur l'écologie et les droits des animaux, qui vont de la recherche d'une coexistence équilibrée avec la nature à la résolution des problèmes profonds de la pauvreté structurelle dans les sociétés capitalistes, avec leurs inégalités et leurs injustices, sont des sujets extrêmement pertinents que la théorie sociale spirite doit aborder.

Le développement de la théorie sociale spirite est illimité, mais il est essentiel qu'il se fasse en dialogue constant avec les études en sciences sociales et humaines. Il est nécessaire de mener des recherches et de promouvoir des événements favorisant une interaction efficace entre scientifiques et citoyens, spirites ou non, afin de faire progresser continuellement la pensée. Les institutions, groupes et collectifs spirites progressistes peuvent et doivent fonder leurs perceptions spirituelles sur ces principes. Il leur est bien sûr recommandé d'engager également un dialogue avec les esprits désincarnés sur ces questions, en soulignant que la recherche d'une société juste et fraternelle n'est pas seulement la responsabilité des êtres incarnés, mais de nous tous.

10.5 Attentes envers le mouvement spirite

Nous espérons que cet ouvrage et d'autres travaux similaires, s'ils sont valables, seront débattus, reformulés et, bien sûr, améliorés, voire même dépassés par d'autres plus pertinents et cohérents. La recherche et la pratique socio-spirituelle fondées sur la pensée spirite peuvent faire progresser la réflexion dont nous avons tenté de poser les fondements ici.

Nous espérons donc que cette réflexion sera fructueuse et contribuera, à tout le moins, à susciter la réflexion, démontrant que la pensée sociale contemporaine, progressiste et critique, est en parfaite adéquation avec la proposition spirite de transformation sociale rêvée par Allan Kardec et si bien formulée par lui dans le contexte de la culture française du XIXe siècle.

BIBLIOGRAPHIE

AIZPÚRUA, Jon. **O pensamento vivo de Porteiro: homenagem ao fundador da sociologia espírita**. São Paulo: C. E. José Barroso, 1999.

ALEIXO, Sérgio. Sobre André Luiz. **Um olhar espírita** (blog). Abril/2012. Link: http://umolharespirita1.blogspot.com/2012/04/sobre-andre-luiz.html.

ALMEIDA, Olga M. de A. **Utopias realizadas: da New Lanark de Robert Owen à Vista Alegre do Pinto Basto**. Porto: Universidade do Porto, 2010 (Dissertação de Mestrado).

ALMEIDA, R.; MONTEIRO, P. **Trânsito religioso no Brasil**. São Paulo Perspectiva, v. 15, nº 3, p. 92-101, 2001.

AMORIM, Deolindo; MIRANDA, Hermínio C. **O espiritismo e os problemas humanos**. São Paulo: USE, 1985.

AQUAROD, Angel. **Grandes e pequenos problemas**. Brasília: FEB, 1983.

ARRIBAS, Célia da G. **Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira.** São Paulo: Alameda, 2010.

ARRIBAS, Célia da G. Política, gênero e sexualidade: controvérsias espíritas entre progressistas e conservadores. **Contemporânea**, v. 10, n. 2, mai-ago/2020.

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. **A mesa, o livro e os espíritos**: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Maceió-AL: EDUFAL, 2009.

BARROS, Brasil F. de. **Religião e espiritismo: o conceito de religião da Doutrina Espírita segundo a concepção de Allan Kardec**. Belo horizonte: PUC-Minas, 2018. (Dissertação de Mestrado).

BIASETTO, Eduardo J. **Uma análise crítica do livro Nosso Lar e contestação da existência do espírito André Luiz**. Blog Obras Psicografadas, agosto/2011.ESPÍRITA Link: https://obraspsicografadas.org/2011/a-verdadeira-identidade-de-andr-luiz-finalmente-revelada/#_ftn1.

BOGDAN, Robert C.; BIKLEN, Sari K. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos**. Porto: Porto Editora, 1991.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BRUNELLI, Anna F.; DA SILVA, Tamiris V. Ciência, religião e filosofia: a paratopia do discurso espírita kardecista. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, v. 20, nº 1, p. 2-18, 2019.

BUBER, Martin. O socialismo utópico. São Paulo: Perspectiva, 1971.

CALSONE, Adriano. **Madame Kardec: a história que o tempo quase apagou**. Atibaia-SP: Vivaluz Editora, 2016.

CAMURÇA, Marcelo. **Conservadores x progressistas no espiritismo brasileiro: tentativa de interpretação histórico-hermenêutica**. Plural, São Paulo, v. 28, v. 1, p. 136-160, jan-jun/2021.

CARMACK, Sharon D. **In search of Maria B. Hayden: the American medium who brought spiritualism to the U.K**. Salt Lake City(Utah): Seattered Leaves Press, 2020.

CARVALHO, Antonio C. P. de. **União dos espíritas: para onde vamos?** Capivari-SP, Editora EME, 2018.

CAVALCANTE, Maria L. V. de C. **O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

CORDOBA, Antonio. Astral Cities, New Selves: Utopian Subjectivities in Nosso Lar and Branco Sai, Preto Fica. In: DA SILVA, Antônio M.; CUNhA, Mariana. **Space and Subjectivity in Contemporary Brazilian Cinema**. London: Palgrave MacMillan, 2017.

D'ARTE, Roberto. Um lugar chamado Nosso Lar. **Desleituras**, nº 9, p. 8-11, mar-abr/2022.

DAMASIO, João. **Da caridade à cidadania em fluxos: posicionamentos espíritas nas eleições de 2018**. ComPolítica, v. 10, n. 2, p. 135-166, 2020.S

DAMÁSIO, João. **Iconicidade e religiões: dos iconoclasmos cristãos ao caso espírita.** 45º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Intercom, GT Comunicação e religiões. Paraíba: UFPB, set/2022.

DE FARIAS, Luiz A. C.; BECCENERI, Leandro B.; LONGO, Flávia V.; ChIROMA, Livan. **Tão ricos e tão escolarizados? O perfil sociodemográfico dos espíritas no Brasil**. Campinas: Núcleo de Estudos de População "Elza Berquó"/Unicamp, 2017.

DE FIGUEIREDO, Paulo h. **Autonomia: a história jamais contada do espiritismo**. Guarulhos-SP: Editora Mundo Maior, 2019.

DEL PRIORE, Mary. **Do outro lado: a história do sobrenatural e do espiritismo**. São Paulo: Planeta, 2014.

DENIS, Leon. **O problema do ser e do destino** (os testemunhos, os fatos, as leis): estudos experimentais sobre os aspectos ignorados do ser humano; as personalidades duplas; a consciência profunda; a renovação da memória; as vidas anteriores e sucessivas, etc. Rio de Janeiro: CELD, 2011.

DENIS, Leon. **Socialismo e espiritismo**. São Paulo: Casa Editora O Clarim, 1982.

DOS REIS, Ademar A. C. **Jaci Régis: um radical discípulo de Kardec**. CEPA Brasil – Quem Somos/Biografias. 2016. Link: https://www.cepabrasil.org.br/portal/quem-somos/biografias/jaci-regis

DOS SANTOS, José L. **Espiritismo: uma religião brasileira**. São Paulo: Moderna, 1997.

DOS SANTOS, Mayara P. de J. **Maria Odília Teixeira: a primeira médica negra da Faculdade de Medicina da Bahia (1884-1937)**. Salvador: UFBA, 2019 (Dissertação de Mestrado).

DOYLE, Arthur C. **História do espiritismo**. São Paulo: Editora Pensamento, 1978.

DURKhEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ENGELS, Friedrich. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.

ENSASDE. **I Encontro Nacional sobre a Doutrina Social Espírita**. Santos, 1985.

FERNANDES, Pedro de A. A violência revolucionária em Marx e Engels. **Anais do Colóquio Marx e o Marxismo, Mesa 44: Estado e regimes políticos: teoria e história**, 2019. Link : https://www.niepmarx.blog.br/MM/MM2019/AnaisMM2019/MC44/ MC444.pdf

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

GARCIA, Wilson. Livro do Cesar Perri propõe união, mas de partida exclui parcelas expressivas do espiritismo brasileiro. **O Consolador: revista semanal de divulgação espírita**. Ano 12, nº 588, 07/10/2018. Link: http://www.oconsolador.com.br/ano12/588/ca8.html

GONÇALVES, Mailson B. de Q. C.; ChAGAS, Eduardo F. Teoria da violência em Marx. **Revista Dialectus**, Ano 9, nº 16, p. 52-64, jan-abrr/2020.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo** (2 vol). São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **O ser e o tempo**.

hOBSBAUM, Eric J. **A Era das Revoluções**. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

HOLANDA, Sérgio B. **O homem cordial**. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2012.

ISAIA, Artur C. O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Ano I, nº 3, p. 95-105, jan/2009.

JACOB, C. R. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil.** São Paulo: Loyola, 2003.

JARDIM, Helen de O. S.; VOSS, Dulce M. Patrimônio negro e umbandista dos pampas: decolonialidade e educação antiracista. **RELACult – Revista Latino Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, V. 7, nº 3, artigo nº 2261, set-dez/2021.

KARDEC, Allan. **A gênese: os milagres e as predições segundo o espiritismo**. Brasília: FEB, 2013.

KARDEC, Allan. Intervenção da ciência no espiritismo. **Revista Espírita – Jornal de Estudos Psicológicos**, Ano II, nº 6, p. 225-232, junho/1859.

KARDEC, Allan. **Le livre des esprits**. Paris: Union Spirite Française et Francophone, 1998.

KARDEC, Allan. **O evangelho segundo o espiritismo**. Brasília: FEB, 2013.

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. Rio de Janeiro: FEB, 2004.

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns: ou guia dos médiuns e dos evocadores**. Rio de Janeiro: FEB, 2003.

KARDEC, Allan. **Revista espírita: jornal de estudos psicológicos – 1859**. Brasília: Feb, 2005.

KARDEC, Allan. **Viagem espírita em 1862 e outras viagens de Kardec**. Brasília: FEB, 2005a.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LAVIGNE, Eusínio. **Os espiritualistas perante a paz e o marxismo ou A perfectibilidade do espírito, pelo socialismo**. Niterói: Editora Renovação, 1955.

LAVIGNE, Eusínio; DO PRADO, Sousa. **Os espíritas e as questões sociais: interpretação progressista de "O Livro dos Espíritos".** Niterói: Editora Renovação Limitada, 1955.

LEWGOY, Bernardo. A contagem do rebanho e a magia dos números: notas sobre o espiritismo no Censo 2010. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

LEX, Ary. **Pureza doutrinária**. São Paulo: Edições FEESP, 1988.

LIMA, Paulo G. Pesquisa qualitativa: bases históricas e epistemológicas. **Ensaios pedagógicos**, Sorocaba-SP, v. 2, nº 1, p. 5-17, jan-abr/2018.

LOBO, Nei. **Filosofia social espírita**. Brasília: Feb, 1992.

LUhMANN, Niklas. **A improbabilidade da comunicação.** Lisboa, Veja/Passagens, 1999.

LUhMANN, Niklas. **Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral**. Petrópolis: Vozes, 2016.ESPÍRITA

MACIEL DE BARROS, Roque S. **A ilustração brasileira e a ideia de universidade**. São Paulo: Convívio, 1986.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARIÑO, Cosme. **Concepto espiritista del socialismo: refutación al sermón predicado en la Catedral por Monseñor Miguel D'Andrea sobre el socialismo y la familia**. Buenos Aires: Editorial Victor Hugo, 1960 (Digitalização PENSE – Pensamento Social Espírita, em março/2011).

MARIOTTI, Humberto. **O homem e a sociedade numa nova civilização.** São Paulo: Edicel, 1967.

MASTERMAN, Margareth. A natureza de um paradigma. In: LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan. **A crítica e o desenvolvimento do conhecimento.** São Paulo: Cultrix, 1979, p. 72-108.

MEDEIROS, Alexsandro M. Política além da vida: o romance espírita Nosso Lar e a ideia de organização política e social na vida após a morte. **Letras Escreve**, Macapá, v. 8, nº 3, p. 141-150, 2º semestre/2018.

MIGUEL, Sinuê N. Disposições políticas no espiritismo brasileiro: entre "neutralidade" conservadora e aspirações socialistas. **SÆCULUM**, João Pessoa, Na XIII, v. 25, n. 42, p. 86-104, jan-jun/2020.

MIGUEL, Sinuê N. Espiritismo e profecia: uma análise da dimensão política das expectativas proféticas no espiritismo brasileiro. **Crítica Histórica**, Ano XIII, nº 25, p. 181-211, jul/2022.

MIGUEL, Sinuê N. **Movimento universitário espírita: religião e política no espiritismo brasileiro (1967-1974)**. São Paulo: Alameda, 2014.

MIGUEL, Sinuê N. Mundo de Regeneração: espiritismo, mundo futuro e política. **Anais da ANPUHBrasil – 31º Simpósio Nacional de História. Rio de Janeiro**, 2021. Link: https://www.snh2021.anpuh.org/resources/anais/8/snh2021/1629161672_ARQUIVO_226df24d99185e83e6b7d20689e768cf.pdf

MORAES, Elias I. **Contextualizando Kardec: do século XIX ao XXI**. Goiânia: AEPhUS, 2020.UIZ SIGNATES

MORAES, Elias I. **O processo mediúnico: suas possibilidades e limites na produção do conhecimento espírita**. Goiânia: AEPhUS, 2023.

MORAES, R.C.C. de. **A força das coisas: "etapas do desenvolvimento histórico "** - notas de pesquisa. Trans/Form/Ação, São Paulo, v. 5, p. 43-53, 1982.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; COSTA, Marianna de A.; COELHO, Humberto S. **Science of life after death.** ChamSwitzerland: Springer, 2022.

MOURA, Marta A. (org) **Espiritismo e política**. Brasília: FEB, 2022.

NOGUEIRA, Lisandro M.; COSTA, Artur F. **O Espiritismo e as imaginações: a operacionalização da imaginação melodramática e da estrutura imaginativa da Bíblia na representação do Espiritismo em Nosso Lar**. Latin American Journal of Development, Curitiba, v. 3, n. 3, p. 1365–1378, mai-jun/2021.

OLIVEIRA, Wellington de; MIRANDA, Mônica L. **Uma discussão sobre a periodização na História**. Tiempo y Sociedad, v. 17, p. 7-32, 2014.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

PAIVA, Aylton G. C. **Espiritismo e política**. Santos-SP: DICESP, 1982.

PAIVA, Aylton. **Espiritismo e política: contribuições para a evolução do ser e da sociedade.** Brasília: FEB, 2014.

PAIVA, Aylton. **O espiritismo e a política para a nova sociedade: reflexão e ação para espiritualizar o social**. Lins-SP: Casa dos Espíritas, 1996.

PARSONS, Talcott. **O sistema das sociedades modernas.** São Paulo: Pioneira, 1974.

PEREIRA, Francisco J. A representação da homossexualidade no discurso espírita de Divaldo Franco. **Revista Movimentação**, Dourados-MS, v.7, nº 12, p. 39-55, jan-jun/2020.

PETITFILS, Jean-Christian. **Os socialismos utópicos**. São Paulo: Círculo do Livro, 1977.

PIOZZI, Patrízia. **Robert Owen em New Lanark: um laboratório do futuro? Pro Posições**, v. 10, nº 1, p. 7-15, março/1999.

PIRES, Herculano. **Curso de espiritismo: o grande desconhecido.** São Paulo, Paideia, 1979.ESPÍRITA

PIRES, Herculano. **Espiritismo dialético**. Campinas: A Fagulha, 1971.

PIRES, Herculano. **Introdução à filosofia espírita.** São Paulo: Paideia, 1983.

PIRES, Herculano. **O ser e a serenidade: ensaio de ontologia interexistencial**. São Paulo: Editora Espírita Nosso Lar, 1999.

PIRONDI, Ciro. **O desenho arquitetônico e o centro espírita. Espiritualidade e Sociedade, Liga de Pesquisadores do Espiritismo**, 2010. Link: https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/P_autores/PIRONDI_Ciro_tit_Desenho_arquitetonico_e_o_Centro_Espirita-O.htm.

POPPER, Karl. **Conjecturas e refutações**. Brasília: EdUnB, 2008.

PORTEIRO, Manuel S. **Concepto espirita de la sociologia. Origen de las ideas morales**. Caracas: Movimiento de Cultura Espírita – CIMA, 1998.

PORTEIRO, Manuel S. **Espiritismo dialectico**. Buenos Aires: Edicomunicación, 1990.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. **Taboo.** Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

REIS, Maurício de N.; ANDRADE, Marcileia F. F. O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas. **Revista Espaço Acadêmico**, Ano XVII, nº 202, p. 1-11, mar/2018.

RIVIÈRE, Claude. **Os ritos profanos**. Petrópolis: Vozes, 1997.

RODRIGUES, José C. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.

ROUSTAING, Jean-Baptiste. **Os quatro evangelhos: revelação da revelação.** Rio de Janeiro: FEB, 1989.

SIGNATES, Luiz. A comunicação, entre o dogma e a conversão: o especificamente comunicacional na religiosidade contemporânea. **Estudos de Religião**, v. 32, nº3, p. 27-49, set-dez/2018.

SIGNATES, Luiz. A mediunidade, da profecia ao rito: a transformação da espiritualidade no espiritismo kardecista. **Revista Caminhos**, Goiânia, v. 17, nº 1, p. 123-141, jan-jun/2019.

SIGNATES, Luiz. **A sombra e o avesso da luz: Habermas e a comunicação social**. Goiânia: Kelps, 2006.

SIGNATES, Luiz. Cisma religioso e disputa simbólica: tensão comunicacional no espiritismo brasileiro e panamericano. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 23, nº1, p. 39-50, jan-mar/2013.

SIGNATES, Luiz. Comunicação e paz: uma dialética do conflito não-violento. **Fragmentos de Cultura**, v. 11, n. 4, p. 605-614, 2001.

SIGNATES, Luiz. **Filosofia espírita da fé raciocinada.** Ipepe – Instituto de Intercâmbio do Pensamento Espírita de Pernambuco. 10/02/2001. Link: http://ipepe.com.br/filosofia-espirita-da-fe-raciocinada/.

SIGNATES, Luiz. O conservadorismo político no espiritismo brasileiro. In: INCONTRI, Dora; PINTO, Sérgio M. (Org) **Espiritismo, sociedade e política: projetos de transformação**. Bragança Paulista – SP: Editora Comenius, 2021.

SIGNATES, Luiz; DAMÁSIO, João. Configurações digitais da contrahegemonia espírita: uma cartografia dos coletivos progressistas e de esquerda no espiritismo brasileiro. **Tropos: Comunicação, sociedade e cultura**, v. 10, nº 1, p. 1-29, julho/2021.

SIGNATES, Luiz; MORAES, Ângela T. A **polêmica na Internet: análise conversacional de debate envolvendo temática espírita em blog**. Caminhos, Goiânia, v. 10, nº 1, p. 163-176, jan-jun/2012.

SOARES, Ana L. Um estudo da psicografia como prática letrada, a partir da coleção "A vida no mundo espiritual" (1944-1968). **Revista Expedições: Teoria da História e Historiografia**, v. 3, nº 2, p. 130-142, jul-dez/2012.

STOLL, Sandra J. **Espiritismo à brasileira.** São Paulo: Edusp/Orion, 2003.

THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

TRIGUEIRO, André. **Espiritismo e ecologia**. Brasília: FEB, 2009.

VELASCO, Marina. **Ética do discurso: Apel ou Habermas?** Rio de Janeiro: FAPERJ/Mauad, 2001.

VIDAL, Fabiano C. de M. **Em torno do Nosso Lar: uma análise das controvérsias produzidas no movimento espírita**. João Pessoa-PB: UFPB, 2014 (Dissertação de Mestrado).

VILLARRAGA, Carlos O. **Espiritismo e desenvolvimento sustentável: caminhos para a sustentabilidade**. Brasília: FEB, 2013.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Pioneira, 2000.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Volume 2. Brasília: Editora UnB, 1999.

WEIBERG, Barbara. **Falando com os mortos: as irmãs americanas e o surgimento do espiritismo**. Rio de Janeiro: AGIR, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas.** São Paulo: Nova Cultural, 1999.

WITTGENSTEN, Ludwig. **Tratactus logicus philosoficus**. São Paulo: Edusp, 2001.

XAVIER, Francisco C.; EMMANUEL. **Emmanuel**. Brasília: FEB, 2003.

XAVIER, Francisco C.; VIEIRA, Waldo; LUIZ, André. **Desobsessão**. Brasília: Feb, 2010.

YAZBEK, André Constantino. A "disputa do positivismo na sociologia alemã": o confronto entre Karl Popper e Theodor Adorno no congresso da Sociedade de Sociologia Alemã de 1961. **Revista Urutagua**, Maringá-PR, ago/nov/2006. Link: http://www.urutagua.uem.br/010/10yazbek.htm.